

METAFÍSICA

Aristóteles



Nota del editor.
De acuerdo a la costumbre, los textos del corpus aristotélico son citados desde la edición en lengua griega de Immanuel Bekker, *(Academia Regia Borussica, Berlin, 1831-1870)* refiriéndose al número de página, columna y línea sucesivamente. Tal nomenclatura es mantenida para la presente edición electrónica con objeto de hacerla compatible al sistema universal de citación para Aristóteles, y se encuentra en fuente oscurecida dentro del cuerpo del texto. Conservamos, en concordancia a la norma internacional, la designación en letra griega para cada libro.

A
LIBRO I

Capítulo 1

(985a) Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa en que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias. Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por uso de éstos son más prudentes y más aptos para aprender **(980b)** que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (como la abeja y otros animales semejantes, si los hay);aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido. Los demás animales viven con imágenes y recuerdos, y participan poco de la experiencia. Pero el género humano dispone del arte y del razonamiento. Y del recuerdo nace para los hombres la experiencia, pues muchos recuerdos de la misma cosa **(981a)** llegan a constituir una experiencia. Y la experiencia parece, en cierto modo, semejante a la ciencia y al arte, pero la ciencia y el arte llegan a los hombres a través de la experiencia. Pues la experiencia hizo el arte como dice Polo, y la inexperiencia el azar. Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, ves propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, por ejemplo a los flemáticos, a los biliosos o a los calenturientos, corresponde al arte. Pues bien, para la vida práctica, la experiencia no parece ser en nada inferior al arte, sino que incluso tienen más éxito los expertos que los que, sin experiencia, poseen el conocimiento de las cosas singulares, y el arte, de la universales; y todas las acciones y generaciones se refieren a lo singular. No es al hombre, efectivamente, a quien sana el médico, a no ser accidentalmente, sino a Calias o a Sócrates, o a otro de los así llamados, que, además, es hombre. Por consiguiente, si alguien tiene, sin la experiencia, el conocimiento teórico, y sabe lo universal pero ignora su contenido singular, errará muchas veces en la curación, pues es lo singular lo que puede ser curado. Creemos, sin embargo, que el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia, y consideramos más sabios a los conocedores del arte que a los expertos, pensando que la sabiduría corresponde en todos al saber. Y esto, porque unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquellos, en cambio, conocen el porqué y la causa.

Por eso a los jefes de obras los consideramos en cada caso más valiosos, y pensamos que entienden más y son más **(981b)** sabios que los simples operarios, porque saben las causas de lo que se está haciendo; éstos, en cambio, como algunos seres inanimados, hacen sí, pero hacen sin saber lo que hacen, del mismo modo que quema el fuego. Los seres inanimados hacen estas operaciones por cierto impulso natural, y los operarios, por costumbre. Así, pues, no consideramos a los jefes de obras más sabios por su habilidad práctica, sino por su dominio de la teoría y su conocimiento de las causas. En definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar, y por esto consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquellos pueden y éstos no pueden enseñar. Además, de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares; pero no dicen el porqué de nada; por ejemplo, por qué es caliente el fuego, sino tan sólo que es caliente. Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes, fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad. De aquí que, constituidas ya todas estas artes, fueran descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario; y lo fueron primero donde primero tuvieron cagar los hombres. Por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto, pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal. Hemos dicho en la Ética cual es la diferencia entre el arte, la ciencia y los demás conocimientos del mismo género. Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios. De suerte que, según dijimos antes, el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos **(982a)** teóricos, más que los prácticos. Resulta, pues, evidente que la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas.

Capítulo 2

Y puesto que buscamos esta ciencia, lo que debiéramos indagar es de qué causas y principios es ciencia la Sabiduría. Si tenemos en cuanta el concepto que nos formamos del sabio, es probable que el camino quede más despejado. Pensamos, en primer lugar, que el sabio lo sabe todo en la medida de lo posible, sin tener la ciencia de cada cosa en particular. También consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y no de fácil acceso para la inteligencia humana (pues el sentir es común a todos, y, por tanto, fácil y nada sabio). Además, al que conoce con más exactitud y es más capaz de enseñar las causas, lo consideramos más sabio en cualquier ciencia. Y, entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir órdenes, sino darlas, y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio. Tales son, por su calidad y su número, las ideas que tenemos acerca de la Sabiduría y de los sabios. Y de éstas, el saberlo todo pertenece necesariamente al que posee en sumo grado la Ciencia universal (pues éste conoce de algún modo todo lo sujeto a ella). Y, generalmente, el conocimiento más difícil para los hombres es el de las cosas más universales (pues son las más alejadas de los sentidos). Por otra parte, las ciencias son tanto más exactas cuanto más directamente se ocupan de los primeros principios (pues las que se basan en menos principios son más exactas que las que proceden por adición; la Aritmética, por ejemplo, es más exacta que la Geometría). Además, la ciencia que considera las causas es

también más capaz de enseñar (pues enseñan verdaderamente los que dicen las causas acerca de cada cosa). Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues el que elige el saber **(982b)** por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, no ellos a través de lo que les está sujeto). Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, ala que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una, y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda. Por todo lo dicho, corresponde a la misma Ciencia el nombre que se busca. Pues es preciso que ésta sea especulativa de los primeros principios y causas. En efec to, el bien y el fin por el que se hace algo son una de las causas. Que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaros siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia. (Por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo; pues el mito se compone de elementos maravillosos). De suerte que, si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad. Y así lo atestigua lo ocurrido. Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que no la buscamos por ninguna utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma. Por eso también si posesión podría con justicia ser considerada impropia del hombre. Pues la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos; de suerte que, según Simónides, «sólo un dios puede tener este privilegio», aunque es indigno a un varón buscar la ciencia a él proporcionada. Por consiguiente, si tuviera algún sentido lo que dicen los **(983a)** poetas, y la divinidad fuese por naturaleza envidiosa, aquí parece que se aplicaría principalmente, y serían desdichados todos los que en esto sobresalen, pero ni es posible que la divinidad sea envidiosa (sino que, según el refrán, mienten mucho los poetas), ni debemos pensar que otra ciencia sea más digna de aprecio que ésta. Pues la más divina es también la más digna de aprecio. Y en dos sentidos es tal ella sola: pues será divina entre las ciencias la que tendría a Dios principalmente, y la que verse sobre lo divino. Y ésta sola reúne ambas condiciones; pues Dios les parece a todos ser una de las causas y cierto principio, y tal ciencia puede tenerla o Dios solo o él principalmente. Así, pues, todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor, ninguna. Mas es preciso, en cierto modo, que su adquisición se convierta para nosotros en lo contrario de las indagaciones iniciales. Pues todos comienzan, según hemos dicho, admirándose de que las cosas sean así, como les sucede con los autómatas de los ilusionistas [a los que aún no han visto la causa], o con los solsticios o con la inconmensurabilidad de la diagonal (pues a todos les parece admirable que algo no sea medido por la unidad mínima). Pero es preciso terminar en lo contrario y mejor, según el proverbio, como sucede en los casos mencionados, después que se ha aprendido: pues de nada se admiraría tanto un geómetra como de que la diagonal llegara a ser conmensurable. Queda, pues, dicho cuál es la naturaleza de la Ciencia que se busca, y cuál la meta que debe alcanzar la indagación y todo el método.

Capítulo 3

Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la Ciencia de las primeras causas(decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se

dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la substancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sujeto; la tercera, aquella de donde procede el principio del movimiento, y la cuarta, la que se opone a ésta, es decir, la causa final o el bien (pues éste es el fin de cualquier generación y movimiento). Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que se (983b)dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues ese vidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos algún otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar. Pues bien, la mayoría de los filósofos primitivos creyeron que los únicos principios de todas las cosas eran los de índole material; pues aquello de lo que constan todos los entes y es el primer origen de su generación y el término de su corrupción, permaneciendo la substancia pero cambiando en las afecciones, es, según ellos, el elemento y el principio de los entes. Y por eso creen que ni se genera ni se destruye nada, pensando que tal naturaleza se conserva siempre, del mismo modo que no decimos que Sócrates llegue a ser en sentido absoluto cuando llega a ser hermoso o músico, ni que perezca si pierde estas maneras de ser, puesto que permanece el sujeto, es decir, Sócrates mismo. Así, tampoco se genera ni se corrompe, según estos filósofos, ninguna de las demás cosas; pues dicen que siempre hay alguna naturaleza, ya sea una o más de una, de la cual se generan las demás cosas, conservándose ella.Pero, en cuanto al número y a la especie de tal principio, no todos dicen lo mismo, sino que Tales, iniciador de tal filosofía, afirma que es el Agua (por eso también manifestó que la Tierra estaba sobre el Agua); y sin duda concibió esta opinión al ver que el alimento es siempre húmedo y que hasta el calor nace de la humedad y de ella vive (y aquello de donde las cosas nacen es el principio de todas ellas). Por esto, sin duda, concibió esta opinión, y porque las semillas tienen siempre naturaleza húmeda, y por ser el Agua, para las cosas húmedas, principio de su naturaleza. Según algunos, también los primeros autores de cosmogonías, antiquísimos y muy anteriores a nosotros, opinaron así acerca de la naturaleza. Hicieron, en efecto, al Océano y a Tetis padres de la generación, y testigo del juramento de los dioses, al Agua, la llamada por ellos [los poetas] Estigia. Pues lo que más se respeta es lo más antiguo, y aquello por lo que se jura es lo **(984a)** que más se respeta. No es seguro que ésta sea efectivamente una opinión primitiva y antigua sobre la naturaleza; pero se dice que Tales se expresó así acerca de la primera causa (pues a Hipón nadie pretendería incluirlo entre éstos, por el escaso valor de su pensamiento). Anaxímenes y Diógenes dicen que el Aire es anterior al Agua y el principio primordial entre los cuerpos simples. El metapontino Hípaso y el efesio Heráclito dicen que es el Fuego; y Empédocles, los cuatro, añadiendo, además de los mencionados, en cuarto lugar la Tierra (pues, según él, éstos subsisten siempre y no son objeto de generación, a no ser por multiplicación o reducción numérica, juntándose y separándose hacia la unidad y a partir de ella). Pero Anaxágoras de Clazómenas, que es anterior a éste por la edad y posterior por las obras, afirma que los principios son infinitos; pues dice que casi todos los seres que tienen partes semejantes, como el Agua o el Fuego, se generan y se destruyen así, por unión y separación únicamente, y que de otro modo ni se generan ni se destruyen, sino que permanecen eternos. Basándose en esto, podría uno considerar como única causa la que llamamos de especie material. Pero, al avanzar así, la cosa misma les abrió el camino y les obligó a investigar. Pues, si es indudable que toda generación y corrupción proceden de uno o de varios principios, ¿por qué sucede esto y cuál es la causa? Ciertamente, el sujeto no se hace cambiar a sí mismo. Por ejemplo, ni la madera ni el bronce son causa de que cambien una y otro; ni la madera hace la cama, ni el bronce la estatua, sino que es otra la causa del cambio. Investigar esto es buscar el otro principio, como diríamos nosotros, de donde procede el comienzo del movimiento. Pues bien, los que emprendieron por vez primera este camino y sostuvieron que el sujeto era uno, no se plantearon a sí mismos ninguna dificultad; pero algunos de los que enseñaban tal unidad, como vencidos por esta investigación, afirman que lo Uno es inmóvil, y también la naturaleza

toda, no sólo en cuanto a la generación y corrupción (pues esto es antiguo y todos lo admitieron), sino también en cuanto a los demás cambios; y ésta **(980b)** es doctrina peculiar suya. Así, pues, entre los que sostienen que todo es uno, nadie llegó a concebir tal causa, a no ser, quizá, Parménides, y éste, en tanto en cuanto afirma que no sólo un elemento, sino dos, en cierto modo, son causas. En cambio, a los que dicen que son más, les es más fácil enunciarla; por ejemplo, a los que admiten como tales lo Caliente y lo Frío o el Fuego y la Tierra; pues atribuyen al Fuego la naturaleza motriz, y al Agua y a la Tierra y otros elementos semejantes, lo contrario. Después de éstos, y considerando que tales principios no bastaban para generar la naturaleza de los entes, y de nuevo obligados, como hemos dicho, por la verdad misma, otros filósofos buscaron el tercer principio. Pues de que en unos entes haya y en otros se produzca lo bueno y lo bello sin duda no es causa ni el Fuego ni la Tierra ni ninguna otra cosa semejante, ni probablemente aquéllos lo creyeron. Y tampoco estaría bien confiar a la casualidad y al azar tan gran empresa. Por eso cuando alguien dijo que, igual que en los animales, también en la naturaleza había un Entendimiento que era la causa del mundo y del orden todo, se mostró como hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores. Sabemos con seguridad que Anaxágoras adoptó este punto de vista; pero se dice que su primer iniciador fue Hermotimo de Clazómenas. Así, pues, los que pensaban de este modo afirmaron que la causa del bien era el principio de los entes y, al mismo tiempo, el principio de donde reciben los entes el movimiento.

Capítulo 4

Puede sospechar alguien que fue Hesíodo el primero en buscar tal cosa, y, con él, otros que quizá consideraron el Amor y el Deseo como principio de los entes, como también Parménides. Éste, en efecto, tratando de explicar la generación del universo, dice: «concibió en su mente al Amor / mucho antes que a los demás dioses», y Hesíodo: «mucho antes que todas las cosas fue el Caos, y después / la Tierra de ancho pecho... / y el Amor, que brilla entre todos los inmortales», pensando que debe haber en los entes una causa que mueva y congregue las cosas. De cómo se deba juzgar a éstos en cuanto a la prioridad, permítasenos decidir más tarde. Pero, como era evidente que también estaba en la naturaleza lo contrario del bien, y no sólo el orden y la belleza, sino también **(985ª)** el desorden y la fealdad, y que eran más los males que los bienes, y más las cosas feas que las bellas, hubo otro que introdujo la Amistad y el Odio; la primera, como causa de éstas, y el segundo, de las otras. Si uno, en efecto, profundiza y se atiene al pensamiento y no a los balbuceos con que se expresa Empédocles, hallará que la Amistad es causa de las cosas buenas, y el Odio de las malas. Así, pues, si alguien dice que, en cierto modo, Empédocles propone, y propone el primero, el Mal y el Bien como principios, es probable que tenga razón, si es cierto que la causa de todas las cosas buenas es el Bien en sí, y de las malas el Mal. Estos filósofos, como decimos, evidentemente tocaron antes de ahora dos causas de las definidas por nosotros en la Física: la materia y el principio del movimiento; pero vagamente y sin ninguna claridad, como hacen en los combates los no adiestrados. Éstos, en efecto, yendo de un lado a otro, asestan muchas veces buenos golpes; pero ni éstos lo hacen por ciencia, ni aquéllos parecen saber lo que dicen; pues está claro que casi no se apoyan, o se apoyan muy poco, en los mencionados principios. Anaxágoras, en efecto, usa el Entendimiento como recurso para la formación del mundo, y sólo cuando desconoce la causa de algo necesario echa mano del Entendimiento; pero, en los demás casos, cualquier cosa le parece causa de lo que deviene, antes que el Entendimiento. Empédocles usa las causas más que éste, pero tampoco suficientemente, y, al usarlas, no es consecuente consigo mismo. Pues, según él, en muchos casos la Amistad separa y el Odio une. En efecto, cada vez que el todo es dividido en sus elementos por el Odio, el Fuego se junta en uno, y lo mismo cada uno de los demás elementos. Y cuando,

movidos por la Amistad, de nuevo se congregan en uno, necesariamente vuelven a disgregarse sus partículas. Así, pues, fue Empédocles, frente a los anteriores, el primero en dividir la causa, no haciendo uno el principio del movimiento, sino diversos y contrarios. Fue también el primero en decir que eran cuatro los elementos llamados de especie material (pero no utiliza los cuatro, sino como si fueran dos solos; el **(985b)** Fuego en sí, por una parte, y, por otra, los opuestos, como una sola naturaleza: la Tierra, el Aire y el Agua. Esto puede verse leyendo su poema). Tal es, a nuestro juicio, la doctrina y el número que este pensador fijó para los principios. Leucipo y su colega Demócrito dicen que son elementos lo Pleno y lo Vacío, a uno de los cuales llaman Ente, y al otro, No-ente; y, de éstos, piensan que lo Pleno y Sólido es el Ente, y lo Vacío, el No-ente (por lo cual dicen también que el Ente no es en mayor medida que el No-ente, porque tampoco el Cuerpo es en mayor medida que lo Vacío), y que éstas son las causas materiales de los entes. Y así como los que afirman la unidad de la substancia subyacente generan las demás cosas mediante las afecciones de ésta, poniendo lo Raro y lo Denso como principios de las afecciones, del mismo modo éstos dicen que las diferencias son causas de las demás cosas. Pero enseñan que estas diferencias son tres: la Figura, el Orden y la Posición. Afirman, en efecto, que el Ente difiere sólo por la proporción, el contacto y la colocación. Y de estas diferencias, la proporción es la figura, el contacto es el orden y la colocación es la posición. Pues la A difiere de la N por la figura, y AN de NA por el orden, y Z de N por la posición. Pero, en cuanto al movimiento, de dónde y cómo lo tendrán los entes, también éstos, como los otros, lo omitieron negligentemente. Hasta este punto, según decimos, parecen haber llegado las investigaciones de nuestros antecesores sobre las dos causas.

Capítulo 5

En tiempo de éstos, e incluso antes, los llamados pitagóricos, que fueron los primeros en cultivar las Matemáticas, no sólo hicieron avanzar a éstas, sino que, nutridos de ellas, creyeron que sus principios eran los principios de todos los entes. Y, puesto que los Números son, entre estos principios, los primeros por naturaleza, y en ellos les parecía contemplar muchas semejanzas con lo que es y lo que deviene, más que en el Fuego y en la Tierra y en el Agua, puesto que tal afección de los Números era la Justicia, y tal otra, el Alma y el Entendimiento, y otra, el Tiempo oportuno, y lo mismo, por decirlo así, cada una de las restantes; y viendo, además, en los Números las afecciones y las proporciones de las armonías -puesto que, en efecto, las demás cosas parecían asemejarse a los Números en su naturaleza toda, y los Números eran los primeros de toda la **(986ª)** Naturaleza, pensaron que los elementos de los Números eran los elementos de todos los entes, y que todo el cielo era armonía y número. Y todas las correspondencias que veían en los números y en las armonías con las afecciones y con las partes del cielo y con el orden universal, las reunían y reducían a sistema. Y, si en algún punto faltaba algo, se apresuraban a añadirlo, para que toda su doctrina fuese coherente. Así, por ejemplo, puesto que la Década parece ser algo perfecto y abarcar toda la naturaleza de los números, dicen que también son diez los cuerpos que se mueven por el cielo, y, siendo nueve sólo los visibles, ponen como décimo la Antitierra. Pero de esto hemos hablado con más detalle en otro sitio. Si volvemos a insistir aquí, es para que aprendamos también de estos filósofos cuáles dicen que son los principios y cómo caen dentro de las causas mencionadas. Pues bien, parece que también éstos consideran que el Número es principio, no sólo como materia para los entes, sino también como afecciones y hábitos, y que los elementos del número son lo Par y lo Impar, siendo uno de éstos finito y el otro infinito, y que el Uno procede de estos dos elementos (pues dicen que es par e impar), y que el número procede del Uno, y que el cielo entero, según queda dicho, es números. Pero otros, entre estos mismos, dicen que hay diez principios, que enumeran paralelamente: Finito e Infinito, Impar y Par, Uno y Pluralidad, Derecho e Izquierdo, Masculino y

Femenino, Quieto y En movimiento, Recto y Curvo, Luz y Oscuridad, Bueno y Malo, Cuadrado y Oblongo.

Así parece haber pensado también Alcmeón de Crotona, y o bien éste tomó de aquéllos esta doctrina, o bien aquéllos de éste. Alcmeón, en efecto, floreció siendo viejo Pitágoras, y enseñó casi lo mismo que éstos; pues dice que la mayoría de las cosas humanas son dos, pero no enuncia, como éstos, los términos contrarios de una manera determinada, sino al azar, como Blanco y Negro, Dulce y Amargo, Bueno y Malo, Grande y Pequeño. Éste, pues, se expresó indeterminadamente acerca de (986b) los demás pares de contrarios, mientras que los pitagóricos enseñaron cuántos y cuáles eran. Esto es, por consiguiente, lo que se puede deducir de ambas escuelas: que los contrarios son principios de los entes. Cuántos y cuáles son estos principios, sólo nos lo dice una. Pero cómo pueden ser reducidos a las causas mencionadas, tampoco éstos lo han explicado claramente, aunque parecen incluir los elementos en la de especie material; pues afirman que la substancia está constituida y plasmada a partir de los elementos, considerados como inmanentes en ella.

Por lo dicho puede verse suficientemente el pensamiento de los antiguos que afirmaron la pluralidad de los elementos de la naturaleza. Algunos, en cambio, hablaron del universo como si fuera una sola naturaleza; pero no todos con igual perfección o conformidad con la naturaleza. Para nuestra actual investigación de las causas no interesa en absoluto tratar de ellos (pues no hacen como algunos fisiólogos, que, después de suponer que el Ente es uno, generan, sin embargo, a partir del Uno considerado como materia, sino que hablan de otro modo. Aquéllos, en efecto, añaden el movimiento al generar el todo, mientras que éstos dicen que es inmóvil). Sin embargo, hay un punto que corresponde a la presente investigación. Parménides, en efecto, parece referirse al Uno según el concepto, y Meliso, al Uno según la materia (por eso aquél afirma que el Uno es finito, y éste, que es infinito). En cuanto a Jenófanes, que sentó antes que éstos la doctrina del Uno (pues se dice que Parménides fue su discípulo), no aclaró nada, ni parece haber vislumbrado ninguna de estas dos naturalezas, sino que, habiendo dirigido la mirada a todo el cielo, afirma que el Uno es Dios.

Éstos, pues, como hemos dicho, deben ser omitidos en la presente investigación; dos de ellos, Jenófanes y Meliso, totalmente, por ser demasiado rústicos. Parménides, en cambio, manifiesta en sus palabras una visión más profunda. Considerando, en efecto, que, fuera del Ente, el No-ente no es nada, piensa que necesariamente existe una sola cosa, el Ente, y ninguna otra (acerca de lo cual hemos hablado con más detalle en la Física). Pero, viéndose obligado a tener en cuenta los fenómenos, y al opinar que el Uno según el concepto es múltiple según los sentidos, también él afirma que son dos las causas y dos los principios, lo Caliente y lo Frío, como si dijera el Fuego y la (987ª) Tierra; y pone lo Caliente en el orden del Ente, y lo otro, en el del No-ente.

Así, pues, por lo dicho y por las doctrinas de los sabios que han estudiado el tema vemos lo siguiente: en los más antiguos, el principio corpóreo (pues el Agua y el Fuego y otras cosas tales son cuerpos), y en unos el principio corpóreo es uno, pero en otros es múltiple, y unos y otros lo incluyen en la especie de la materia; algunos admiten esta causa y, además, la que es origen del movimiento, siendo también ésta para los unos una, y, para los otros, dos.

Así, pues, hasta llegar a los itálicos, y prescindiendo de éstos, los demás hablaron de ellas bastante oscuramente, aunque, como hemos dicho, llegaron a utilizar dos causas, y a la segunda de éstas, la que es origen del movimiento, unos la consideraron una, y otros, dos. Los pitagóricos, por su parte, admitieron, en el mismo sentido, dos principios; pero añadieron algo que les es propio: que no consideraron que lo Limitado y lo Ilimitado y el Uno fuesen otras tantas naturalezas, como el Fuego o la Tierra u otra cosa semejante, sino que lo Ilimitado mismo y el Uno mismo eran la substancia de las cosas de que se predican, por lo cual también el Número era la substancia de todas las cosas.

De este modo, pues, se expresaron acerca de esto, y comenzaron a hablar y a definir acerca de la quididad, aunque pro cedieron de manera demasiado simple. Definían, en efecto, superficialmente, y pensaban que lo primero en que se diese el término enunciado era la substancia de la cosa, como si alguien creyera que es lo mismo el Duplo que la Díada, porque donde primero se da el Duplo es en un conjunto de dos. Pero sin duda el Duplo y la Díada no tienen el mismo ser. De lo contrario, el Uno sería muchas cosas, que es lo que tuvieron que admitir ellos. Esto es lo que podemos deducir de los más antiguos y de los otros.

Capítulo 6

Después de las filosofías mencionadas llegó la teoría de Platón, que, en general, está de acuerdo con éstos, pero tiene también cosas propias, al margen de la filosofía de los itálicos. Pues, habiéndose familiarizado desde joven con Cratilo y con las opiniones de Heráclito, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay ciencia acerca de ellas, sostuvo esta doctrina también más tarde. Por otra parte, ocupándose Sócrates **(987b)** de los problemas morales y no de la Naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones, [Platón] aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo pensó que esto se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, al menos de las sujetas a perpetuo cambio. Éste, pues, llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas se denominan todas; pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especies. Y, en cuanto a la participación, no hizo más que cambiar el nombre; pues los pitagóricos dicen que los entes son por imitación de los números, y Platón, que son por participación, habiendo cambiado el nombre. Pero ni aquéllos ni éste se ocuparon de indagar qué era la participación o la imitación de las Especies. Además, al lado de lo sensible y de las Especies, admite las Cosas matemáticas como entes intermedios, diferentes, por una parte, de los objetos sensibles por ser eternas e inmóviles, y, por otra, de las Especies, por ser muchas semejantes, mientras que la Especie misma es sólo una en cada caso.

Y, puesto que las Especies son causas para las demás cosas, creyó que los elementos de aquéllas eran elementos de todos los entes. Así, pues, como materia, consideró que eran principios lo Grande y lo Pequeño, y como substancia, el Uno; pues a partir de aquéllos, por participación del Uno, las Especies eran los Números. Al enseñar que el Uno es substancia, y que no se dice Uno lo que es otra cosa, su doctrina era semejante a la de los pitagóricos, y, al afirmar que los números eran las causas de la substancia para las demás cosas, enseñaba lo mismo que ellos. Pero el poner una Díada en lugar del Infinito como Uno y hacer el Infinito a partir de lo Grande y lo Pequeño, le era propio. Además, éste separa los números de las cosas sensibles, mientras que aquéllos dicen que las cosas mismas son números, y no atribuyen a las Cosas matemáticas una posición intermedia. Así, pues, el poner el Uno y los Números fuera de las cosas y no como los pitagóricos, y la introducción de las Especies, tuvo su origen en la investigación de los enunciados (pues los anteriores no conocían la Dialéctica); y el convertir en Díada la otra naturaleza, en el hecho de que los Números, fuera de los primeros, se generan cómodamente de ella como de una pasta **(988ª)** blanda.

Pero sucede precisamente lo contrario. Pues no es razonable así. Estos filósofos, en efecto, hacen salir de la materia muchas cosas; pero la Especie sólo genera una vez, y, evidentemente, de una sola materia sólo sale una mesa, mientras que el que induce la Especie, siendo uno, hace muchas. Lo mismo sucede con el macho con relación a la hembra; pues ésta es fecundada por un solo coito, mientras que el macho fecunda a muchas. Éstas son, sin embargo, imitaciones de aquellos principios. Esto es lo que enseñó Platón acerca de los temas que nos ocupan. Y es evidente por lo

dicho que sólo utilizó dos causas: la de la quididad y la relativa a la materia (pues las Especies son causas de la quididad para las demás cosas, y el Uno, para las Especies); y la materia que constituye el sujeto, de la cual se dicen las Especies en las cosas sensibles y el Uno en las Especies, es, según él, la Díada, lo Grande y lo Pequeño. Además, asignó a ambos elementos la causa del bien y del mal, una a cada uno; doctrina que, como decimos, habían tratado de sostener ya algunos de los filósofos anteriores, por ejemplo Empédocles y Anaxágoras.

Capítulo 7

Hemos expuesto brevemente y a grandes rasgos quiénes y de qué modo han hablado de los principios y de la verdad. Acerca de ellos podemos ya concluir que, de los que han estudiado el principio y la causa, ninguno ha dicho nada que se salga de las causas determinadas por nosotros en la Física, sino que todos, aunque oscuramente, se acercan en cierto modo a ellas. Unos, en efecto, enuncian el principio como materia, ya supongan uno ya varios, ora lo consideren cuerpo ora incorpóreo (como Platón al decir lo Grande y lo Pequeño, y los itálicos, lo Infinito, y Empédocles, el Fuego, la Tierra, el Agua y el Aire, y Anaxágoras, la infinidad de las homeomerías. Todos éstos se han referido a esta causa, y también cuantos ponen como principio el Aire, o el Fuego, o el Agua, o algo más denso que el Fuego pero más sutil que el Aire; en efecto, tal han dicho algunos que es el primer elemento).

Éstos, por consiguiente, sólo tocaron esta causa y otros, aquella de donde procede el principio del movimientos’ (por ejemplo, los que ponen como principio la Amistad y el Odio o el Entendimiento o el Amor). Pero la esencia y la substancia nadie las ha enunciado claramente, siendo los que más se aproximan los partidarios de las Especies (pues ni consideran las **(988b)** Especies como materia para las cosas sensibles ni el Uno como materia para las Especies, ni el principio del movimientos como procedente de ellas - pues dicen que más bien son causas de inmovilidad y de quietud-, sino que aducen las Especies como la esencia de cada una de las demás cosas, y el Uno, como la esencia de las Especies). Y aquello a causa de lo cual se realizan las acciones y los cambios y los movimientos, lo llaman en cierto modo causa, pero no lo llaman expresamente causa ni dicen que sea causa en el sentido en que por naturaleza lo es. En efecto, los que mencionan el Entendimiento o la Amistad, presentan como un bien estas causas, pero no dicen que alguno de los entes sea o se haga a causa de ellas, sino que de ellas proceden los movimientos. Y, así mismo, también los que afirman que el Uno o el Ente son tal naturaleza, aseguran que son causa de la substancia, pero no que a causa de ellos sea o se haga; de suerte que, en cierto modo, les ocurre que dicen y no dicen que el Bien es causa; pues no lo dicen en sentido absoluto, sino accidental.

Así, pues, que hemos determinado con exactitud cuántas son las causas y cuál es su naturaleza, parecen testimoniarlo también todos éstos, al no poder vislumbrar otra causa; además, está claro que los principios deben investigarse todos así o de algún modo semejante.

Mas, para ver cómo se expresó y cómo piensa cada uno de estos filósofos acerca de los principios, examinemos a continuación las posibles dificultades acerca de ellos.

Capítulo 8

Cuantos dicen que el Universo es uno y admiten alguna naturaleza única como materia, y que ésta es corpórea y dotada de magnitud, está claro que yerran múltiplemente. Sólo admiten, en

efecto, los elementos de los cuerpos, y no de las cosas incorpóreas, siendo así que también existen cosas incorpóreas. Y, al intentar, acerca de la generación y corrupción, decir las causas, y al tratar de todas las cosas físicamente, suprimen la causa del movimiento. Además la suprimen al no considerar la substancia ni la quididad como causa de nada, y también al poner fácilmente como principio cualquiera de los cuerpos simples, excepto la Tierra, sin mirar cómo establecen la generación recíproca de los elementos; me refiero al Fuego, al Agua, a la Tierra y al Aire. Pues unos se originan recíprocamente por unión, y los otros, por separación, lo cual es sumamente diferente en cuanto a ser antes o después. En efecto, de una parte, parece que será elemento por excelencia aquel del que primero se producen las demás cosas por unión; y será tal, de entre los cuerpos, el **(989a)** de partes más pequeñas y el más sutil (por eso los que ponen el Fuego como principio serían los que más se ajustarían a este concepto; pero también cada uno de los otros confiesa que tal es la índole del elemento de los cuerpos. Nadie, en efecto, de los que afirman que es uno solo, pretende que la Tierra sea el elemento, evidentemente a causa del grosor de sus partes; pero cada uno de los otros tres elementos ha hallado algún mantenedor; pues unos afirman que es el Fuego, otros el Agua y otros el Aire. Mas ¿por qué, en fin, no mencionan también la Tierra, como la mayoría de los hombres? Se dice, en efecto, que todo es Tierra, y también Hesíodo afirma que la Tierra llegó a ser antes que los demás cuerpos: ¡tan antigua y popular resulta ser esta opinión!).

Así, pues, según este concepto, ni los que admiten alguno de estos elementos excepto el Fuego, ni los que lo suponen más espeso que el Aire, pero más sutil que el Agua, están en lo cierto. Y, si lo posterior en la generación es anterior por naturaleza, y lo adensado y mezclado es posterior en la generación, sucederá lo contrario de lo que hemos dicho: el Agua será anterior al Aire, y la Tierra anterior al Agua. Acerca de los que sólo admiten una causa de la índole que hemos dicho, baste lo expuesto. Y lo mismo habría que decir de quien las admitiera en mayor número, como Empédocles, según el cual cuatro cuerpos son la materia. A éste se le presentan necesariamente las mismas dificultades y, además, otras peculiares. Vemos, en efecto, que los cuerpos nacen unos de otros, de modo que no siempre sigue siendo Fuego o Tierra el mismo cuerpo (hemos hablado de ellos en la Física). Y, en cuanto a la causa de las cosas que se mueven, si debe admitirse una o dos, no debemos creer que haya sido dicho ni acertadamente ni de manera totalmente razonable. En suma, los que así dicen, necesariamente suprimen la alteración, pues lo Frío no tendrá su origen en lo Caliente ni lo Caliente en lo Frío. Algo, en efecto, sería afectado por los contrarios mismos, y sería una sola naturaleza la que se haría Fuego y Agua, lo cual aquél se niega a admitir. En cuanto a Anaxágoras, si alguien supone que admite dos elementos, supondrá muy de acuerdo con un concepto que él mismo no articuló, pero que habría aceptado necesariamente si se le hubiera propuesto. Siendo, en efecto, absurdo decir que todas las cosas estaban inicialmente mezcladas, entre otras razones (989b) porque sin duda tienen que haber preexistido sin mezcla y porque no es apta por naturaleza cualquier cosa para mezclarse con cualquier otra, y, además, porque las afecciones y los accidentes estarían separados de las substancias (pues de las mismas cosas de que hay mezcla hay también separación); sin embargo, si alguien siguiera su pensamiento articulando lo que quiere decir, quizá se vería que dice cosas bastante nuevas. Pues, cuando nada estaba separado, es evidente que nada verdadero se podía decir de aquella substancia; me refiero, por ejemplo, a que no era blanca, ni negra, ni gris, ni de ningún otro color, sino que era necesariamente incolora; de lo contrario, tendría alguno de estos colores. Igualmente, y por esta misma razón, no tendría sabor, ni ninguna otra cosa semejante, ya que no podía tener ninguna cualidad, ni cantidad, ni ser algo. Pues, de lo contrario, tendría alguna de las especies que llamamos particulares, lo cual es imposible estando mezcladas todas las cosas; pues, en tal caso, ya estarían separadas, y dice que estaban mezcladas todas excepto el Entendimiento, y que éste sólo estaba inmezclado y puro. De esto resulta que admite como principios el Uno (que es simple y sin mezcla) y lo Otro, equivalente a lo que entendemos por Indeterminado antes de que sea determinado y participe de alguna especie; de

suerte que no se expresa recta ni claramente, aunque quiere decir algo que se acerca a las doctrinas posteriores y a las que ahora tienen más aceptación. Mas estos filósofos sólo estudian asiduamente lo relativo a la generación y a la corrupción y al movimiento (pues buscan los principios y las causas casi exclusivamente en relación con esta substancia).

Pero cuantos extienden su especulación a todos los entes y admiten que unos son sensibles y otros no sensibles, es claro que ejercen su indagación en torno a estos dos géneros. Por eso conviene que nos detengamos más en torno a ellos, a ver qué dicen acertada o erróneamente en lo que se refiere a las cosas que ahora nos ocupan. Pues bien, los llamados pitagóricos recurren a principios y elementos más lejanos que los fisiólogos (y esto, porque no los tomaron de las cosas sensibles; pues las Cosas matemáticas carecen de movimiento, excepto las relativas a la Astronomía); sin embargo, todas sus discusiones y estudios se refieren a la Naturaleza; afirman, en efecto, la generación del Cielo, y observan lo que sucede acerca de las partes de éste, y de sus (990ª) afecciones y actividades, y consumen en esto los principios y las causas, como si estuvieran de acuerdo con los demás fisiólogos en que el Ente es todo lo sensible y lo que abarca el llamado Cielo. Pero, como dijimos, exponen las causas y los principios de tal modo que son suficientes para ascender también a los entes superiores, y se adaptan a éstos mejor que a los conceptos relativos a la Naturaleza. Pero de qué modo habrá movimiento, supuestos sólo el Límite y lo Ilimitado y lo Impar y lo Par, no lo dicen; ni cómo es posible que, sin movimiento ni cambio, haya generación y corrupción o las actividades de los cuerpos que se desplazan por el Cielo. Además, tanto si se les concede como si se demuestra que de estos principios resulta la magnitud, ¿de qué manera, sin embargo, serán leves unos cuerpos y pesados otros? Pues, a juzgar por lo que suponen y dicen, no dicen más acerca de los cuerpos matemáticos que acerca de los sensibles. Por eso acerca del Fuego o de la Tierra o de los demás cuerpos semejantes nada han dicho, porque nada especial dicen, creo yo, acerca de las cosas sensibles. Además, ¿cómo se ha de admitir que las afecciones del Número y el propio Número sean causas de las cosas que son y se hacen en el Cielo desde el principio y ahora, y que no haya ningún otro número fuera de este número del cual consta el mundo? Pues, cuando en tal parte sitúan la Opinión y la Oportunidad, y un poco más arriba o más abajo la Injusticia y la Decisión o la Mezcla, y dicen como demostración que cada una de estas cosas es un número, y que por este lugar se encuentra ya una multitud de las magnitudes constituidas, porque estas afecciones acompañan a cada lugar, ¿es este mismo número que hay en el Cielo el que debemos entender que es cada una de estas cosas, u otro distinto de éste? Platón, en efecto, afirma que es otro; sin embargo, también él estima que son números estas cosas y sus causas; pero considera que son causas los números inteligibles, mientras que éstos son sensibles.

Capítulo 9

Dejemos por ahora a los pitagóricos (pues es suficiente lo que 9 de ellos hemos dicho). En cuanto a los que ponen las Ideas como (990b) causas, buscando en primer lugar comprender las causas de los entes que nos rodean, adujeron otros iguales en número a éstos, como si uno, al querer contar, creyera no poder hacerlo siendo pocas cosas, y contara después de hacerlas más numerosas (las Especies son, en efecto, casi iguales en número -o no menos numerosas- que las cosas de aquí abajo, desde las cuales, al buscar sus causas, avanzaron hasta aquéllas; pues en cada caso hay [según los platónicos] algo homónimo y separado de las substancias, y, para las demás cosas, hay una común a muchas, tanto para éstas de aquí abajo como para las eternas). Además, de ninguno de los modos en que tratamos de demostrar que existen las Especies resultan evidentes; de algunos, en efecto, no se produce necesariamente un silogismo, y de otros incluso se deducen Especies para cosas de las que no creemos que las haya. En efecto, según los enunciados procedentes de las ciencias, habrá Especies de todas aquellas cosas de las que hay

ciencias; y, de acuerdo con lo uno común a muchos, las habrá incluso de las negaciones; y, en cuanto que se piensa algo de lo ya corrompido, las habrá también de las cosas corruptibles, pues hay una representación mental de estas cosas. Más aún, los enunciados más rigurosos tratan, unos, de establecer Ideas de los términos relativos, de los cuales negamos que haya género en sí, y otros aducen el «tercer hombre». En suma, los conceptos acerca de las Especies destruyen cosas cuya existencia preferimos a la existencia de las Ideas; de ellos resulta, en efecto, que no es primero la Díada, sino el número, y que lo relativo es primero que lo que es por sí, y todo lo que algunos, siguiendo la doctrina de las Ideas, opusieron a sus principios.

Además, según la hipótesis en que nos basamos para afirmar la existencia de las Ideas, no sólo habrá Especies de las substancias, sino de muchas otras cosas (en efecto, el pensamiento es uno no sólo acerca de las substancias, sino también de las demás cosas; y no sólo hay ciencias de la substancia, sino también de otras cosas; y ocurren otras mil cosas semejantes). Sin embargo, de acuerdo con la necesidad y con las opiniones acerca de ellas, si las Especies son participables, necesariamente sólo habrá Ideas de las substancias. En efecto, no son participadas accidentalmente, sino que es preciso participar de cada una en tanto en cuanto no se dice de un sujeto (por ejemplo, si algo participa de lo Doble en sí, participa también de lo eterno, pero accidentalmente, por ser lo Doble accidentalmente eterno); por consiguiente, las Especies serán substancias. Y las mismas cosas significan substancia aquí que allí. O ¿qué sentido tendría afirmar (991ª) que hay algo aparte de estas cosas, lo uno común a muchos? Y, si la especie de las Ideas es la misma que la de las cosas que participan de ellas, será algo común (¿por qué, en efecto, entre las díadas corruptibles y las que son muchas pero eternas ha de haber más unidad e identidad de la Díada que entre ella misma y alguna en particular?). Por otra parte, si la especie no es la misma, serán simplemente homónimas y algo así como si alguien llamase hombre a Calias y a un madero, sin haber visto ninguna comunidad entre ellos.

Pero lo que con más perplejidad se preguntaría uno es qué aportan las Especies a los entes sensibles, tanto a los eternos como a los que se generan y corrompen; pues no causan en ellos ni movimiento ni ningún cambio. Por lo demás, tampoco sirven de nada para la ciencia de las demás cosas (pues aquéllas no son substancia de éstas; de lo contrario, estarían en éstas), ni para su ser, pues no son inmanentes en las cosas que participan de ellas; que, si lo fueran, quizá parecerían ser causas como lo blanco mezclado a lo blanco. Pero este concepto, que Anaxágoras expresó el primero, y posteriormente Eudoxo y algunos otros, es por demás refutable (pues no cuesta nada reunir contra tal opinión muchas dificultades insolubles). Por lo demás, tampoco se puede decir que las demás cosas procedan de las Especies en ninguno de los sentidos en que se suele decir que una cosa procede de otra. Y afirmar que las Especies son paradigmas y que participan de ellas las demás cosas son palabras vacías y metáforas poéticas. Pues ¿qué es lo que actúa mirando a las Ideas? Puede ocurrir, en efecto, que algo sea o se haga semejante a otra cosa sin ser modelado según ella; de suerte que, existiendo o no existiendo Sócrates, alguien podría llegar a ser como Sócrates; y es evidente que lo mismo podría suceder si Sócrates fuera eterno. Además, habrá varios paradigmas de una misma cosa, y, por tanto, también varias Especies; por ejemplo, del hombre serán Especies lo Animal y lo Bípedo, y, al mismo tiempo, también el Hombre en sí. Además, no sólo de las cosas sensibles serán paradigmas las Especies, sino también de sí mismas; por ejemplo, el género, como género de Especies; de suerte que una misma cosa será paradigma e imagen. Además, (991b) parece imposible que la substancia esté separada de aquello de lo que es substancia; por consiguiente, ¿cómo podrían las Ideas, siendo substancias de las cosas, estar separadas de ellas? Pero en el *Fedón* se dice que tanto del ser como del devenir son causas las Especies; sin embargo, aunque existan las Especies, no se producen las cosas participantes si no existe lo que será motor, y se producen muchas otras, como una casa y un anillo, de las cuales no admitimos que haya Especies; por tanto, cabe evidentemente que también las demás cosas sean y se produzcan por causas semejantes a las de las mencionadas ahora.

Además, si realmente son números las Especies, ¿cómo serán causas? ¿Acaso porque los entes son otros números, por ejemplo tal número un hombre, y tal otro Sócrates, y tal otro Calias? ¿Por qué, entonces, son aquéllos causa de éstos?. Pues, aunque los unos sean eternos y los otros no, nada importará. Y, si es porque los entes de aquí son proporciones de números, como la sinfonía, es evidente que al menos hay una de aquellas cosas de las que son proporciones. Y si ésta es algo, es decir la materia, está claro que también los números mismos serán ciertas proporciones de una cosa a otra. Por ejemplo, si Calias es una proporción numérica de Fuego, Tierra, Agua y Aire, también la Idea será un número de algunos otros elementos substantes. Y el Hombre en sí, tanto si es como si no es cierto número, será una proporción numérica de ciertas cosas, y no un número, y no habrá por esto ningún número.

Además, de varios números se forma un solo número; pero ¿cómo puede formarse de Especies una sola Especie? Y si el número no se forma de números, sino de elementos que hay en el número, por ejemplo en la Miríada, ¿cómo son, entonces, las mónadas?. Pues, si son todas de la misma especie, sucederán muchos absurdos, y, si no son de la misma especie, ni lo serán ellas entre sí ni todas las otras con relación a todas. En efecto, ¿en qué se diferenciarán, siendo impasibles? Esto, ni es razonable ni está de acuerdo con lo que pensamos acerca de las mónadas. Más aún, si no son de la misma especie, es necesario establecer otro género de número, acerca del cual tratará la Aritmética, y todos los que algunos llaman entes intermedios, los cuales ¿cómo existen o de qué principios se producen? O ¿por qué han de estar entre el mundo sensible y las Especies? Además, las mónadas que hay en la Díada, cada una procederá de alguna díada anterior, lo cual es imposible. Además, ¿por qué (992ª) será una unidad el número compuesto [de varias mónadas]? Y, además de lo dicho, si las mónadas son realmente diferentes entre sí, habrá que expresarse como los que dicen que los elementos son cuatro o dos. En efecto, ninguno de éstos dice que sea elemento lo común, por ejemplo el Cuerpo, sino el Fuego o la Tierra, tanto si el cuerpo es algo común como si no. Pero aquí se habla como si el Uno fuese de partes iguales, como lo es el Fuego o el Agua. Pero, si es así, no serán substancias los Números, sino que, evidentemente, si hay un Uno en sí, y si éste es principio, el Uno se dice múltiplemente; pues, de otro modo, es imposible.

Queriendo reducir las substancias a los principios, formamos longitudes partiendo de lo Corto y lo Largo, es decir, de cierto tipo de Pequeño y Grande, y una superficie, partiendo de lo Ancho y lo Estrecho, y un cuerpo, partiendo de lo Profundo y lo Somero. Sin embargo, ¿cómo tendrá la superficie una línea, o el sólido una línea y una superficie? Son, en efecto, género distinto lo Ancho y lo Estrecho, y lo Profundo y lo Somero. Por consiguiente, así como no hay en ellos Número, porque lo Mucho y lo Poco difieren de estos principios, es evidente que tampoco habrá en las cosas de abajo ninguna de las de arriba. Por lo demás, lo Ancho tampoco es género de lo Profundo. Pues, en tal caso, el cuerpo sería una clase de superficie. Además, ¿de qué constarán los Puntos? Contra este género, en efecto, luchaba también Platón, considerando que era una noción geométrica; pero lo llamaba principio de la línea, y hablaba con frecuencia de Líneas insecables. Sin embargo, es necesario que éstas tengan algún límite; por consiguiente, del mismo concepto del que procede la línea procede también el punto. En suma, siendo así que la Sabiduría busca la causa de las cosas manifiestas, hemos descuidado esta causa (pues nada decimos acerca de la causa de donde procede el principio del cambio); y, creyendo decir la substancia de ellas, afirmamos que hay otras substancias; pero, al querer explicar cómo pueden éstas ser substancias de aquéllas, decimos frases vacías. Pues el participar, como ya dijimos, no es nada. Y la que, según vemos, es causa para las ciencias, por la cual actúa todo entendimiento y toda naturaleza, tampoco a esta causa, de la cual decimos que es uno de los principios, la tocan para nada las Especies. Pero las Matemáticas son la Filosofía para los modernos, aunque digan que deben ser cultivadas en vista de otras cosas. Además, se podría pensar que la substancia subyacente, (992b) entendida como materia, es demasiado matemática, y que más es un

predicado y una diferencia de la substancia y de la materia que materia, por ejemplo, lo Grande y lo Pequeño, y en este sentido hablan también los fisiólogos de lo Raro y lo Denso, afirmando que son éstas las primeras diferencias del sujeto; trátase, en efecto, de cierto Exceso y Defecto. En cuanto al movimiento, si es que estas cosas son movimiento, es evidente que se moverán las Especies. Y, si no, ¿de dónde procede?. Queda suprimida, en efecto, toda investigación acerca de la Naturaleza. Y lo que parece ser fácil: mostrar que todas las cosas son una, no resulta; porque de la prueba por exposición no resulta que todas las cosas sean una, sino que hay cierto Uno en sí, en el supuesto de que se conceda todo; y ni siquiera esto, si no se concede que el universal es un género; y esto es en algunas cosas imposible.

Y, en cuanto a las cosas posteriores a los Números, es decir, las Longitudes, las Superficies y los Sólidos, tampoco hay ninguna explicación ni de cómo son o serán ni de qué potencia tienen. Estas cosas, en efecto, ni pueden ser Especies (pues no son Números), ni los Entes intermedios (pues éstos son matemáticos), ni los corruptibles, sino que nuevamente aparece éste como otro cuarto género.

En suma, buscar los elementos de los entes sin haber distinguido sus varias acepciones es hacer imposible el hallarlos, sobre todo si se trata de averiguar de este modo de qué clase de elementos constan. Pues de cuáles constan el hacer y el padecer y lo recto, no es posible, ciertamente, averiguarlo; y, si fuese posible, sólo lo sería de las substancias. Por consiguiente, buscar los elementos de todos los entes o creer conocerlos es un error. ¿Y cómo, además, podría uno aprender los elementos de todas las cosas? Es evidente, en efecto, que sería imposible que antes conociera nada. Pues, así como el que comienza a aprender Geometría puede saber previamente otras cosas, pero ignora por completo aquellas sobre las que versa esta ciencia y acerca de las cuales se dispone a aprender, así también en lo demás; de suerte que, si hay una ciencia de todas las cosas, como afirman algunos, el que comience a aprenderla no conocerá previamente nada. Sin embargo, todo aprendizaje se realiza a través de conocimientos previos, totales o parciales, tanto si procede por demostración como por definiciones (es preciso, en efecto, saber previamente y que sean conocidos los elementos de la definición). Y lo mismo el aprendizaje que procede por inducción. Por otra parte, (993ª) aunque nos fuese connatural, sería extraño que tuviéramos sin saberlo la más poderosa de las ciencias. Además, ¿cómo conocerá uno cuáles son los elementos, y cómo podrá estar seguro? Pues también esto es problemático; se podría dudar, en efecto, como acerca de algunas sílabas; pues unos dicen que za consta de s más d más a, mientras que otros afirman que es otro sonido y que no es ninguno de los conocidos. Y, todavía, las cosas que se perciben por algún sentido,¿cómo podría uno conocerlas sin tener el sentido? Sin embargo, tendría que ser así, si todas las cosas constan de unos mismos elementos, del mismo modo que constan de sus propios elementos las voces compuestas.

Capítulo 10

Así, pues, que todos parecen buscar las causas mencionadas en la Física, y que fuera de éstas no podríamos decir ninguna, está claro también por lo anteriormente dicho. Pero las han buscado confusamente. Y todas, en cierto modo, fueron ya enunciadas por otros; pero, en cierto modo, no. Pues la Filosofía primitiva parece siempre balbucir, por ser nueva y hallarse en sus comienzos (y al principio), puesto que también Empédocles dice que el hueso existe por la proporción de sus elementos, que es la esencia y la substancia de la cosa. Pero, entonces, también la carne y cada una de las demás cosas serán necesariamente la proporción de sus elementos, o no lo será ninguna; pues por esta proporción serán carne y hueso y cada una de las demás cosas, y no por la

materia que aquél dice, Fuego, Tierra, Agua y Aire. Si otro le hubiera dicho esto, se habría mostrado de acuerdo necesariamente; pero él no lo expresó con claridad.

Sobre estas cosas hemos tratado ya antes. Pero volvamos de nuevo sobre cuantas dificultades pudieran quedarle a alguien acerca de esto mismo; pues quizá de aquí saquemos alguna luz para solucionar las que se presenten en adelante.

a
LIBRO II

Capítulo 1

La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla **(993b)** dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la Naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable. De suerte que, si verdaderamente la situación es aquí similar a la que solemos expresar por un proverbio, ¿quién puede no dar en una puerta?. En este sentido, la investigación de la verdad sin duda es fácil; pero el hecho de alcanzar el todo y no poder alcanzar una parte muestra su dificultad. Quizá también, siendo la dificultad de dos clases, su causa no está en las cosas, sino en nosotros. Pues el estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza. Y es justo que estemos agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente. Pues también éstos contribuyeron con algo, ya que desarrollaron nuestra facultad de pensar. En efecto, si no hubiera existido Timoteo, nos faltarían muchas melodías. Pero, sin Frinis, tampoco habría existido Timoteo. Lo mismo sucede con los que se han expresado acerca de la verdad; pues de algunos hemos recibido ciertas doctrinas, pero otros fueron causa de que llegaran a existir éstos. Y también es justo que la Filosofía sea llamada ciencia de la verdad; pues el fin de la ciencia teórica es la verdad, y el de la ciencia práctica, la obra. En efecto, si los prácticos indagan cómo está dispuesta una cosa, no consideran en ella lo eterno, sino lo que se ordena a algo y al momento presente. Pero no conocemos lo verdadero sin conocer la causa; y, en cada caso, tiene por excelencia su propia naturaleza aquello en cuya virtud reciben el mismo nombre las demás cosas (por ejemplo, el Fuego es lo más caliente, pues es para las demás cosas la causa del calor). Por consiguiente, también será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas. Por eso los principios de los entes eternos son siempre, necesariamente, los más verdaderos (pues no son temporalmente verdaderos, y no hay ninguna causa de su ser, sino que ellos son causa del ser para las demás cosas); de suerte que cada cosa tiene verdad en la misma medida en que tiene ser.

Capítulo 2

(994ª) Por lo demás, es evidente que hay un principio, y que no son infinitas las causas de los entes, ni en línea recta no según la especie. En efecto, ni en el sentido de la causa material es posible que tal cosa proceda de tal otra hasta el infinito (por ejemplo, la carne de la Tierra, y la

Tierra del Aire, y el Aire del Fuego, y así incesantemente), ni en el sentido de la causa de donde procede el principio del movimientos (por ejemplo, que el hombre sea puesto en movimiento por el Aire, y éste por el Sol, y el Sol por el Odio, y que de esto no haya nunca fin). Asimismo, tampoco es posible que aquello en vista de lo cual se hace algo proceda al infinito; que el pasear sea en vista de la salud, y ésta en vista de la felicidad, y la felicidad en vista de otra cosa, y que así siempre una cosa sea en vista de otra. Y lo mismo en cuanto a la esencia. En efecto, para las cosas intermedias, que tienen un término último y otro anterior, necesariamente será el anterior causa de los que le siguen. Pues, si tuviéramos que decir cuál de los tres términos es causa, diríamos que el primero; no, ciertamente, el último, porque el término final no es causa de nada. Y tampoco el intermedio, pues sólo es causa de uno (y nada importa que el término intermedio sea uno o más de uno, ni que sean infinitos en número o finitos). Pues de los infinitos de este modo y de lo infinito en general todas las partes son igualmente intermedias hasta la presente. De suerte que, si no hay ningún término primero, no hay en absoluto ninguna causa.

Pero tampoco en sentido descendente es posible ir al infinito, teniendo principio lo de arriba, de suerte que del Fuego se forme Agua, y de ésta, Tierra, y así siempre algún otro género. Pues de dos maneras procede una cosa de otra -no en el sentido en que se dice que una viene después de otra, como después de los juegos ístmicos vienen los olímpicos, sino, o bien como de un niño, al cambiar, se hace un varón adulto, o como de Agua se forma Aire. Por consiguiente, así como decimos que de un niño se hace un varón adulto, así de lo que estaba haciéndose se hace lo hecho, y de lo que estaba terminándose, lo terminado (pues siempre existe lo intermedio, como entre el ser y el no ser existe la generación; así también, entre lo que es y lo que no es, existe lo que está haciéndose; pues el que aprende está haciéndose sabio, y esto es lo que significa que del que aprende se hace el sabio). Pero el «hacerse de» en el sentido en que del Aire se hace Agua, supone la corrupción de uno de los dos términos. Por eso en el primer sentido no hay conversión recíproca, y no se hace de un varón adulto un niño (pues no **(994b)** se genera de la generación lo que está generándose, sino [lo] que es después de la generación; así también, en efecto, el día se genera de la aurora, porque viene después de ésta; y por eso la aurora no se genera del día). En cambio, las otras cosas se convierten recíprocamente. Pero en ambos casos es imposible ir al infinito; pues, siendo unas cosas entes intermedios, tienen necesariamente un fin, y las otras se convierten recíprocamente, puesto que la corrupción de una es la generación de la otra.

Y, al mismo tiempo, es también imposible que lo primero, siendo eterno, se corrompa. Puesto que, en efecto, la generación en sentido ascendente no es infinita, necesariamente lo primero de cuya corrupción se produjo algo no será eterno. Además, aquello en vista de lo que se hace algo es un fin; y es tal lo que no se hace en vista de otra cosa, sino que las demás se hacen en vista de ella; por consiguiente, si existe tal término último, no habrá progresión al infinito, y si no existe, no habrá aquello en vista de lo cual. Pero los que suponen la progresión infinita destruyen sin darse cuenta la naturaleza del Bien. (Sin embargo, nadie intentaría hacer nada si no hubiera de llegar a un término); ni habría entendimiento en los entes; pues el que tiene entendimiento obra siempre en vista de algo, y esto es un término; el fin, en efecto, es un término. Tampoco la esencia admite ser reducida a otra definición más extensa en su enunciado; pues siempre la definición anterior es más definición; y la posterior no lo es; y donde no existe lo primero, tampoco existe lo siguiente. Además, los que así dicen destruyen el saber; no es posible, en efecto, saber antes de llegar a los elementos indivisibles de la definición; y ni siquiera se puede conocer; pues ¿cómo es posible entender las cosas que son infinitas de este modo?. No sucede lo mismo en la línea, cuyo proceso de división es infinito, pero no es posible entenderla sin interrumpirlo (por eso no podrá enumerar los cortes el que proceda al infinito). Pero también es necesario entender la materia en lo que se mueve. Y ningún infinito tiene ser; o, si no, la infinitud no es infinita. Por lo demás, aunque fuesen infinitas en número las especies de las

causas, tampoco así sería posible conocer, pues sólo creemos saber cuando hemos llegado a conocer las causas; pero lo infinito por adición no es posible recorrerlo en tiempo finito.

Capítulo 3

El resultado de las lecciones depende de las costumbres de los oyentes. En efecto, queremos que se hable como estamos **(995ª)** acostumbrados a oír hablar, y las cosas dichas de otro modo no nos parecen lo mismo, sino, por falta de costumbre, más desconocidas y extrañas. Lo acostumbrado, en efecto, es fácilmente conocible. Y cuánta fuerza tiene lo acostumbrado, lo muestran las leyes, en las cuales lo fabuloso y lo pueril, a causa de la costumbre, pueden más que el conocimiento acerca de ellas.

Unos, en efecto, no escuchan a los que hablan si no se habla matemáticamente; otros, si no es mediante ejemplos; éstos exigen que se aduzca el testimonio de algún poeta; aquéllos todo lo quieren con exactitud, y a los de más allá les molesta lo exacto, o por no poder seguir el razonamiento o por la enumeración de pequeñeces. El prurito de exactitud tiene, en efecto, algo de esto; de suerte que, como en los tratos, también en los razonamientos les parece a algunos impropio de hombres libres. Por eso es preciso aprender previamente cómo podrá ser comprendida cada cosa, pues es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el modo de la ciencia. Y ninguno de los dos objetivos es fácil de alcanzar.

La exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, sino tan sólo en las cosas que no tienen materia. Por eso el método matemático no es apto para la Física; pues toda la Naturaleza tiene probablemente materia. Por consiguiente, hay que investigar primero qué es la Naturaleza; pues así veremos también claramente de qué cosas trata la Física [y si corresponde a una ciencia o a varias estudiar las causas y los principios].

B
LIBRO III

Capítulo 1

Es necesario, en relación con la ciencia que buscamos, examinar primero las dificultades que es preciso plantearse en primer lugar. Me refiero a cuantas opiniones diferentes de la nuestra sustentaron algunos en este punto, y a lo que, fuera de ellas, puede haber sido omitido.

Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades, por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado **(995b)** o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto. Además, es evidente que está en mejores condiciones para

juzgar el que ha oído, como si fuesen partes litigantes, todos los argumentos opuestos. La primera dificultad se refiere al problema que ya nos hemos planteado en la Introducción: si corresponde a una sola o a varias ciencias investigar las causas; y si es propio de la Ciencia contemplar sólo los primeros principios de la substancia, o también los principios en que todos basan sus demostraciones; por ejemplo, si es posible, o no, afirmar y negar simultáneamente una misma cosa, y los demás principios semejantes. Y, si la Ciencia trata de la substancia, ¿es una la que trata de todas las substancias o son varias? Y, si son varias, ¿son todas del mismo género, o a unas hay que llamarlas sabidurías y a otras otra cosa? Y también es necesario indagar lo siguiente: si ha de afirmarse que sólo hay substancias sensibles, o también otras además de éstas, y si es único o son varios los géneros de las substancias, como dicen los que suponen las Especies y, entre éstas y las cosas sensibles, las Cosas matemáticas. Es preciso, como decimos, examinar estas dificultades, y también la de si nuestro estudio es sólo sobre las substancias o también sobre los accidentes propios de las substancias. Y, además, sobre lo Mismo y lo Otro, lo Semejante y lo Desemejante, y la Contrariedad', sobre lo Anterior y lo Posterior y todas las demás nociones parecidas, acerca de las cuales tratan de indagar los dialécticos, basando su indagación en meras opiniones, ¿a qué ciencia corresponde especular sobre todas estas cosas? Y, todavía, habrá que considerar todos los accidentes propios de estas mismas cosas, y no sólo qué es cada una de ellas, sino también si una sola es contraria a una sola. Y también habrá que ver si los principios y los elementos son los géneros o las partes intrínsecas en que se divide cada cosa. Y, si son los géneros, ¿son los que en los individuos se dicen últimos, o los primeros? Por ejemplo, ¿es el animal o el hombre el que es principio y el que más propiamente existe fuera de lo singular? Y, sobre todo, se ha de indagar y estudiar si hay, o no, fuera de la materia algo que sea causa por sí, y si esto es separable, o no, y si es uno o más en número, y si hay algo fuera del todo concreto (hablo de un todo concreto cuando algo se predica de la materia), o no hay nada, o bien de unas cosas sí y de otras no, y **(996ª)** cuáles son estas cosas. Además, hay que averiguar si los prin cipios son determinados numérica o específicamente, tanto los que hay en los enunciados como los que hay en el sujeto. Y si los de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles son los mismos o diversos, y si son incorruptibles todos o corruptibles los de las cosas corruptibles. Y, todavía, lo más difícil de todo y lo que causa mayor perplejidad es saber si el Uno y el Ente, como decían los pitagóricos y Platón, no es otra cosa sino la substancia de los entes, o no, sino que es alguna otra cosa el sujeto, como lo era para Empédocles la Amistad y para algún otro el Fuego, y para otros el Agua o el Aire. Y si los principios son universales, o bien como las cosas particulares, y si son en potencia o en acto. Y si son en otro sentido o según el movimiento. Estas cuestiones, en efecto, pueden causar gran perplejidad. Y, además, si los números, las longitudes, las figuras y los puntos son substancias o no, y, suponiendo que sean substancias, si están separadas de las cosas sensibles o son inmanentes en ellas. Acerca de todas estas cosas, no sólo es difícil descubrir la verdad, sino que tampoco es fácil plantear las dificultades razonable y convenientemente.

Capítulo 2

Examinemos, pues, en primer lugar, acerca de la cuestión que planteamos primero, si corresponde a una o a varias ciencias contemplar todos los géneros de causas. ¿Cómo, en efecto, puede ser propio de una sola ciencia conocer los principios, no siendo éstos contrarios entre sí? Además, en muchos de los entes, no se dan todos los principios. ¿Cómo, en efecto, ha de ser posible que haya en las cosas inmóviles un principio del movimiento o la naturaleza del bien, si todo lo que es bueno en sí y por su propia naturaleza es un fin y, por tanto, una causa, puesto que en vista de ello se hacen y son las demás cosas, y el fin y aquello en vista de lo cual se hace algo son fin de alguna acción, y todas las acciones se ejecutan con movimiento? Por consiguiente, en las cosas

inmóviles no puede admitirse que sea éste el principio ni que haya algún Bien en sí. Por eso tampoco en las Matemáticas se demuestra nada mediante esta causa, ni hay ninguna demostración porque algo sea mejor o peor, sino que nadie se acuerda para nada de ninguna de tales cosas, por lo cual algunos sofistas, como Aristipo, despreciaban las Matemáticas. Pues decían que en las demás artes, incluso en las serviles, como la del carpintero o la del zapatero, todo se razona diciendo si es mejor o peor, mientras que las Matemáticas no **(996b)** se ocupan para nada de lo bueno ni de lo malo. **-** Ahora bien, si son varias las ciencias de las causas y cada una trata de un principio distinto, ¿cuál de éstas hay que decir que es la que buscamos, o a quién, de los que las poseen, hay que considerar como el más conocedor del tema que nos ocupa? Pues cabe que en una misma cosa se den todos los modos de las causas; por ejemplo, de una casa, la causa de donde procede el movimiento es el arte y el edificador, y aquello en vista de lo cual se hace es la obra, y la materia, tierra y piedras, y la especie, el concepto. Así, pues, a base de lo anteriormente expuesto, en cuanto a determinar a cuál de las ciencias se debe llamar Sabiduría, es razonable proclamar como tal a cada una. Pues, en cuanto que es la más digna de mandar y de dirigir y a la que las demás ciencias, como siervas, ni siquiera deben contradecir, es tal la ciencia del fin y del Bien (pues en vista de éste son las demás cosas); pero, en cuanto que ha sido definida como la ciencia de las primeras causas y de lo máximamente escible, sería tal s la de la substancia. Pues, aunque puede saberse de muchos modos la misma cosa, decimos que sabe más de ella el que conoce qué es la cosa por su ser que el que lo conoce por su no ser, e incluso, de entre los que lo conocen por su ser, decimos que uno sabe más que otro, y que sabe sobre todo el que conoce qué es, no el que conoce su cantidad o cualidad o lo que por naturaleza puede hacer o padecer. Además, también en los otros casos, el saber cada cosa, incluso de aquellas que tienen demostración, sólo creemos que se da cuando sabemos qué es (por ejemplo, ¿qué es construir un cuadrado igual a un rectángulo?: hallar una media; y así en las demás cosas); y acerca de las generaciones y las acciones y acerca de todo cambio, cuando conocemos el principio del movimiento'. Pero éste es diferente y opuesto al fin; por consiguiente, parece ser propio de distintas ciencias el contemplar cada una de estas causas. Por otra parte, también acerca de los principios demostrativos puede dudarse si son objeto de una sola ciencia o de varias (y llamo demostrativas a las opiniones comunes a base de las cuales demuestran todos; por ejemplo, que todo tiene que ser afirmado o negado, y que es imposible ser y no ser al mismo tiempo, y las demás proposiciones semejantes); ¿es una sola la ciencia de estos principios y la de la substancia, o son distintas?; y, si no es una sola, ¿a cuál de ellas hay que proclamar como la que ahora buscamos? Que sean objeto de una sola no es, ciertamente, razonable. ¿Por qué, en efecto, ha de ser más propio de la Geometría que de cualquier otra entender de estos principios? Ahora bien, si es igualmente propio de cualquiera, pero no es posible que lo sea de todas, así como no es propio de las otras, tampoco es propio de la que investiga **(997ª)** las substancias conocer acerca de ellos. Y, al mismo tiempo, ¿en qué sentido habrá una ciencia de ellos? Pues qué es, de hecho, cada uno de estos principios, llegamos a conocerlo sin más (al menos, como conocidos los usan también otras artes). Y, si hay una ciencia demostrativa acerca de ellos, será preciso que algún género sea sujeto, y que, de ellos, unos sean afecciones, y los otros, axiomas (pues es imposible que haya demostración acerca de todos), porque la demostración tiene que partir de ciertas premisas, referirse a algo y demostrar algunas cosas. Resulta, pues, que de todas las cosas que se demuestran hay algún género único, pues todas las ciencias demostrativas utilizan los axiomas.

Por otra parte, si son distintas la ciencia de la substancia y la que trata acerca de estos principios, ¿cuál de las dos es naturalmente superior y anterior? Pues los axiomas son universales en grado máximo y principios de todas las cosas; y, si no corresponde al filósofo, ¿a qué otro corresponderá considerar lo verdadero y lo falso acerca de ellos? Y, en suma, ¿es una sola la ciencia de todas las substancias o son varias? Porque, si, en efecto, no es una sola, ¿de qué clase de substancia hay que decir que es esta ciencia? Y que una sola sea ciencia de todas no es

razonable. En efecto, una sola sería entonces demostrativa acerca de todos los accidentes, puesto que toda ciencia demostrativa considera, acerca de algún sujeto, los accidentes propios partiendo de las opiniones comunes’. Es, en efecto, propio de una misma ciencia considerar, acerca de un mismo género, los accidentes propios partiendo de las mismas opiniones. Pues aquello acerca de lo que se trata es objeto de una sola ciencia, y las opiniones desde las que se parte son propias de una sola, ya sea la misma ya otra; de suerte que también los accidentes son objeto de una sola ciencia, ya los consideren estas dos, ya una sola compuesta de éstas. Además, esta investigación ¿es sólo acerca de las substancias, o también acerca de los accidentes de éstas? Por ejemplo, si el sólido es una substancia y si también lo son las líneas y las superficies, ¿es propio de la misma ciencia investigar estas cosas y los accidentes de cada género, acerca de los cuales hacen sus demostraciones las Matemáticas, o es propio de otra? Pues, si es propio de la misma, será también una ciencia demostrativa la ciencia de la substancia; pero generalmente se admite que no hay demostración de la quididad. Y, si corresponde otra, ¿cuál será la que considere los accidentes de la substancia? Explicar esto es, en efecto, muy difícil. Y, todavía, ¿se ha de admitir que sólo existen las substancias sensibles, o también otras además de éstas? ¿Y es uno solo, o **(997b)** son varios los géneros de las substancias, como afirman los partidarios de las Especies y de los Entes intermedios, acerca de los cuales dicen que versan las ciencias matemáticas? Pues bien, en qué sentido decimos que las Especies son causas y substancias por sí mismas, quedó expuesto en los primeros razonamientos acerca de ellas. Pero, aunque esta doctrina tiene dificultad en muchos sentidos, nada es más absurdo que afirmar que hay ciertas naturalezas además de las que vemos en el Cielo, y decir que éstas se identifican con las sensibles, excepto en que ellas son eternas y las otras corruptibles. Dicen, en efecto, que existe el Hombre en sí, el Caballo en sí y la Salud en sí, y no añaden más, haciendo algo así como los que dicen que hay dioses, pero de forma humana; pues ni éstos hacían otra cosa que hombres eternos, ni aquéllos, al crear las Especies, más que cosas sensibles eternas. Y, si alguien, además de las Especies y de las cosas sensibles, pone los Entes intermedios, tendrá muchas dificultades. Pues es evidente que también habrá líneas intermedias además de las Líneas en sí y de las sensibles, y lo mismo para cada uno de los otros géneros de cosas. De suerte que, puesto que también la Astronomía es una de estas ciencias matemáticas, habrá también un Cielo además del cielo sensible, y un Sol y una Luna, y lo mismo en cuanto a los demás cuerpos celestes. Pero ¿cómo se ha de dar fe a estas cosas? No es razonable, en efecto, que esto sea inmóvil; pero que sea movible es incluso totalmente imposible. Y lo mismo hay que decir de aquellas cosas acerca de las cuales trata la óptica, y la Armonía, que se estudia en las Matemáticas. Es, en efecto, imposible que estas cosas existan aparte de las sensibles, por las mismas causas. Pues, si hay cosas sensibles intermedias, y también sensaciones, es evidente que asimismo habrá animales entre los Animales en sí y los corruptibles.

También podría uno preguntarse acerca de qué entes es preciso que investiguen estas ciencias. Pues si la Geometría sólo se diferencia de la Geodesia en que una trata de las cosas que percibimos por los sentidos, y la otra, de las no sensibles, es evidente que también habrá, además de la Medicina, y además de cada una de las otras ciencias, otra ciencia entre la Medicina en sí y la Medicina sensible. Pero ¿cómo es esto posible? En tal caso, habría también otras cosas sanas además de las sensibles y de lo Sano en sí. Y, al mismo tiempo, tampoco es verdad que la Geodesia trate de las magnitudes sensibles y corruptibles; pues se destruiría al destruirse éstas.

Por otra parte, tampoco la Astronomía puede tratar de las magnitudes sensibles ni del Cielo que vemos. Pues ni las líneas **(998ª)** sensibles son como las describe el geómetra (ya que ninguna de las cosas sensibles es tan recta ni tan redonda; el círculo, en efecto, no toca a la tangente sólo en un punto, sino como decía Protágoras refutando a los geómetras), ni los movimientos y revoluciones del Cielo son como los que calcula la Astronomía, ni los signos tienen la misma naturaleza que los astros. Pero hay algunos que admiten la existencia de estas cosas llamadas

intermedias entre las Especies y las cosas sensibles, no, ciertamente, fuera de las cosas sensibles, sino en éstas. Examinar todos los absurdos que esto implica exigiría mayor espacio, y, además, basta considerar lo siguiente. No es razonable, en efecto, que sea así sólo en lo que se refiere a estas cosas, sino que, evidentemente, también sería posible que las Especies estuvieran en las cosas sensibles (pues la misma razón habría para unas que para otras). Y, además, dos sólidos estarían necesariamente en el mismo lugar. Y no serían inmóviles, estando en las cosas sensibles, que se mueven. Y, en suma, ¿qué sentido tendría afirmar que existen, pero que existen en las cosas sensibles? Se producirían, en efecto, los mismos absurdos ya mencionados; pues habría otro Cielo además del Cielo, sólo que no separado de él, sino en el mismo lugar; lo cual es aún más imposible.

Capítulo 3

Así pues, sobre todo esto, es muy difícil resolver cómo es preciso proceder para alcanzar la verdad, y, acerca de los principios, si es preciso tomar los géneros como elementos y principios, o más bien las primeras partes constitutivas de cada individuo, del mismo modo que los elementos y principios de la voz parecen ser aquellas primeras partes de las que se componen las voces, pero no lo común, es decir, la voz; y, de las proposiciones geométricas, llamamos elementos a aquellas cuyas demostraciones están en las demostraciones de las otras, de todas o de la mayoría. Asimismo, tanto los que dicen que son varios los elementos de los cuerpos como los que dicen que es uno, sostienen que son principios aquellas partes de las que se componen y constan; Empédocles, por ejemplo, afirma que el Fuego, el Agua y las cosas que están con éstos son elementos constitutivos de los entes; pero no los menciona como géneros de los entes. Y además, si se quiere examinar la naturaleza de **(998b)** las demás cosas, por ejemplo una cama, se averigua de qué partes consta y cómo se hallan dispuestas, y entonces se llega a conocer su naturaleza.

Así, pues, según estos razonamientos, no parecen ser los principios los géneros de los entes. Pero si llegamos a conocer cada cosa por las definiciones, y los géneros son principios de las definiciones, también de las cosas definidas serán necesariamente principios los géneros. Y, si adquirir la ciencia de los entes es adquirir la de las especies según las cuales se dicen los entes, de las especies ciertamente son principios los géneros. Y también algunos de los que dicen que son elementos de los entes el Uno o el Ente o lo Grande y lo Pequeño, los tratan indudablemente como géneros. Por otra parte, tampoco es posible hablar de los principios en ambos sentidos. Pues el enunciado de la substancia es uno; y la definición por los géneros será diferente de la que se basa en las partes constitutivas.

Además, aun siendo los géneros principios en grado sumo, ¿a cuáles habrá que considerar principios: a los géneros primeros o a los últimos, que se predican de los individuos? También esto, en efecto, es discutible. Pues, si siempre las cosas universales son principios en más alto grado, está claro que los géneros supremos serán los principios; éstos, en efecto, se dicen de todas las cosas. Así, pues, los principios de los entes serán tantos cuantos sean los géneros primeros; de suerte que el Ente y el Uno serán principios y substancias, pues éstos son los que más se dicen de todos los entes. Pero no es posible que sean un género de los entes ni el Uno ni el Ente; es necesario, en efecto, que existan las diferencias de cada género, y que cada una sea una, y es imposible que se prediquen de las diferencias propias ni las especies del género ni el género sin sus especies, de suerte que, si es género el Uno o el Ente, ninguna diferencia será ni ente ni uno. Pero, si el Ente y el Uno no son géneros, tampoco serán principios, si es que los géneros son principios. Además, también los Entes intermedios tomados juntamente con las diferencias serán géneros, hasta llegar a los individuos (pero ahora unos parecen serlo y otros no). Añádase a esto que las diferencias serán principios en mayor grado que los géneros. Pero, si también éstas

son principios, los principios llegarán a ser, por decirlo así, infinitos, sobre todo si se pone como principio el primer género. **(999ª)** Por otra parte, si el Uno tiene mayor carácter de principio, y si es uno lo indivisible, y si todo lo indivisible lo es o bien según la cantidad o bien según la especie, y si es anterior lo que es indivisible según la especie, y si los géneros son divisibles en especies, también será uno en mayor grado el último predicado. El hombre, en efecto, no es el género de los distintos hombres. Además, en las cosas en que hay anterior y posterior, no es posible que lo que está en ellas exista fuera de ellas (por ejemplo, si la Díada es el primero de los números, no habrá ningún número fuera de las especies de los números; y, asimismo, tampoco habrá ninguna figura fuera de las especies de las figuras. Y, si no los hay de estas cosas, difícilmente habrá géneros de las demás cosas fuera de las especies; pues de estas cosas sobre todo parece haber géneros). Pero en los individuos no hay ni lo anterior ni lo posterior. Además, donde hay mejor y peor, siempre lo mejor es anterior; de suerte que tampoco de estas cosas habrá género. Así, pues, según esto, más bien parecen ser principios los predicados de los individuos que los géneros. Pero tampoco es fácil decir cómo hay que concebir estos principios. Es preciso, en efecto, que el principio o la causa esté fuera de las cosas de que es principio, y que pueda estar separado de ellas. Mas ¿por qué se podría suponer que hay algo semejante fuera de lo singular, a no ser porque se predica universalmente y de todos? Pero, si es por esto, habrá que admitir que lo que es más universal es también más principio; por consiguiente, serán principios los primeros géneros.

Capítulo 4

Hay una dificultad próxima a éstas, la más ardua de todas y la que más necesario es considerar, acerca de la cual se impone tratar ahora. Pues, si no hay nada fuera de los singulares, y si los singulares son infinitos, ¿cómo es posible entonces conseguir ciencia de su infinidad? Todas las cosas que llegamos a conocer, las conocemos en cuanto tienen cierta unidad e identidad y cierto carácter universal. – Pero, si esto es necesario, y si es preciso que haya algo fuera de los singulares, será necesario que los géneros estén fuera de los singulares, o bien los últimos o bien los primeros. Pero que esto es imposible, lo acabamos de ver al exponer las dificultades.

Además, si principalmente hay algo fuera del todo concreto cuando algo se predica de la materia, ¿es preciso que, en tal caso, haya algo fuera de todas las cosas, o que lo haya fuera de algunas y fuera de otras no, o que no lo haya fuera de ninguna? Si, en efecto, no hay nada fuera de los singulares, nada **(999b)** habrá inteligible, sino que todas las cosas serán sensibles y no habrá ciencia de nada, a no ser que alguien diga que la sensación es ciencia. Y además, tampoco habrá nada eterno ni inmóvil (pues todas las cosas sensibles se corrompen y están en movimiento). Pero, si nada hay eterno, tampoco es posible que haya generación. Es necesario, en efecto, que haya algo que es generado y algo de lo que se genera, y que la última de estas cosas sea ingénita, si es que la serie se detiene y es imposible que algo se genere del No-ente. Y, todavía, si hay generación y movimiento, es necesario que haya también un término (pues no hay ningún movimiento infinito, sino que de todo movimiento hay un término, y no puede generarse lo que es imposible que llegue a estar generado; y lo que ha sido generado es necesario que exista desde él momento en que fue generado). Además, si la materia existe por ser ingénita, mucho más razonable aún es que exista la substancia, que es lo que aquélla llega a ser al fin. Pues, si no existe ni esto ni aquélla, nada existirá en absoluto, y, si esto es imposible, necesariamente habrá algo fuera del todo concreto, y este algo será la forma y la especie. Mas, por otra parte, si alguien admite esto, surge la duda de en qué cosas admitirá esto y en qué cosas no. Pues es claro que en todas no es posible admitirlo; no afirmaremos, en efecto, que hay alguna casa fuera de las casas concretas. Y, además, ¿será una la substancia de todas las cosas, por ejemplo la de los hombres? Pero esto es absurdo. Pues son una todas las cosas cuya substancia es una. ¿Serán,

entonces, muchas y diferentes? Pero también esto es irrazonable. Y, al mismo tiempo, ¿cómo llega la materia a ser cada una de estas cosas, y cómo es el todo concreto estas dos cosas? Y, acerca de los principios, puede plantearse todavía esta dificultad: si son uno específicamente, nada será uno numéricamente, ni el Uno en sí ni el Ente en sí. Y ¿cómo será posible el saber, si no hay alguna unidad común a una totalidad? Por otra parte, si cada uno de los principios es numéricamente uno, y único, y no son, como en las cosas sensibles, distintos para cada una (por ejemplo, de esta sílaba, que es específicamente la misma, también los principios son específicamente los mismos; pero son diferentes en número); si, efectivamente, no es así, sino que los principios de los entes son numéricamente uno, no habrá ninguna otra cosa fuera de los elementos. Pues en nada se diferencia el decir «numéricamente uno» o «singular». Llamamos, en efecto, «singular» a lo que es numéricamente **(l000a)** uno, y «universal» a lo que se afirma de éstos. Del mismo modo que, si los elementos de la voz fueran numéricamente determinados, sería necesario que la totalidad de las letras fuera igual al número de los elementos, puesto que éstos no podrían repetirse ni una ni varias veces.

Pero una dificultad no menor que ninguna ha sido dejada a un lado por los filósofos contemporáneos y por los anteriores: si los principios de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles son los mismos o diferentes. Pues, si son los mismos, ¿cómo unas son corruptibles y otras incorruptibles, y por qué causa? En efecto, los contemporáneos de Hesíodo y todos los teólogos sólo se preocuparon de lo que podía convencerles a ellos, y no se cuidaron de nosotros (pues, haciendo dioses a los principios y atribuyéndoles origen divino, dicen que los que no han gustado el néctar ni la ambrosía son mortales, empleando evidentemente nombres que para ellos eran familiares; pero, en cuanto a la aplicación misma de estas causas, hablaron de manera incomprensible para nosotros. Si, en efecto, los inmortales los toman por placer, el néctar y la ambrosía no son en absoluto causas del ser, y si los toman en vista del ser, ¿cómo han de ser eternos, si necesitan alimento?). Pero acerca de las invenciones míticas no vale la pena reflexionar con diligencia. En cambio, debemos aprender de los que razonan por demostración, preguntándoles por qué, si proceden de los mismos principios, unos entes son eternos por naturaleza y otros se corrompen. Y, puesto que estos filósofos ni dicen la causa ni es razonable que sea así, es evidente que ni los principios ni las causas de unos y otros entes pueden ser los mismos. Y aquel que uno creería que habla más de acuerdo consigo mismo, Empédocles, incurre en el mismo error. Pone, en efecto, un principio, el Odio, como causa de la corrupción, y, sin embargo, también éste parece generar todas las cosas excepto el Uno; pues todas las demás proceden del Odio, excepto el Dios. Dice, en efecto: «de los cuales [proceden] todas las cosas que eran y cuantas son y cuantas serán después, / y germinan árboles y hombres y mujeres / y fieras y aves, y peces que se nutren de agua / e incluso dioses de larga vida». Y, aun sin esto, es evidente. Pues, si el Odio no estuviera en las cosas, todas serían una, según dice **(1000b)** Empédocles. En efecto, cuando se congregaron, entonces «surgió el Odio en último lugar». Por eso también ocurre que, según él, Dios, que es el más feliz, es menos sabio que los demás seres, pues no conoce todas las cosas, ya que no tiene en sí el Odio, y el conocimiento es de lo semejante por lo semejante. «Por la Tierra, en efecto -dice [Empédocles]-, conocemos la Tierra, y por el Agua el Agua, / y por el Éter el divino Éter, y por el Fuego el Fuego destructor, / y el Amor por el Amor, y el Odio por el Odio luctuoso».

Pero, volviendo a nuestro punto de partida, esto al menos es claro, que, para él, el Odio no es en mayor grado causa de la corrupción que del ser. Y, de modo semejante, tampoco el Amor es causa del ser, pues al congregar hacia lo Uno, corrompe las demás cosas. Y, al mismo tiempo, no aduce ninguna causa del cambio mismo, sino que dice que es así por naturaleza: «Pero, cuando el Odio creció en los miembros, se alzó a los honores, cumplido el tiempo / que les ha sido fijado alternativamente desde un ancho juramento». Dando a entender que es necesario cambiar; pero no indica ninguna causa de la necesidad. Sin embargo, es el único que dice todo esto sin

contradicción; pues no hace a unos entes corruptibles y a otros incorruptibles, sino a todos corruptibles, excepto a los elementos. Pero la dificultad a que ahora nos referimos es por qué unos sí y otros no, si proceden de los mismos principios.

Así, pues, para demostrar que no pueden ser los mismos principios, baste con lo dicho. Pero, si son principios diferentes, surge una dificultad: ¿serán incorruptibles también éstos, o corruptibles? Pues, si son corruptibles, es evidente que también éstos procederán necesariamente de otros (pues todas las cosas se corrompen disolviéndose en aquellas de las que proceden), de donde resulta que hay otros principios anteriores a los principios, lo cual es imposible, tanto si se llega a un término como si se procede al infinito. Además, ¿cómo podrán existir las cosas corruptibles, si los principios se destruyen? Y si son incorruptibles, ¿por qué, saliendo de éstos, que son incorruptibles, han de ser corruptibles, mientras que, saliendo de los otros, serían incorruptibles? Esto, en efecto, no es razonable, sino que o es imposible o muy oscuro. Y, además, nadie ha intentado **(1001ª)** probar la existencia de principios diferentes, sino que dicen que los principios de todas las cosas son los mismos. Se limitan a mordisquear nuestro primer problema, como si lo tomasen por una fruslería.

Pero la cuestión más difícil de comprender y la más necesaria para conocer la verdad consiste en saber si el Ente y el Uno son substancias de los entes, y si el uno es Uno y el otro es Ente sin que cada uno de ellos sea otra cosa, o si debemos indagar qué es en definitiva el Ente y el Uno, convencidos de que subyace en ambos otra naturaleza. Pues unos creen que tienen la naturaleza del primer modo, y otros, del segundo. Platón, en efecto, y los pitagóricos piensan que ni el Ente ni el Uno son otra cosa, sino que la naturaleza de ambos es ésta, puesto que su substancia es precisamente la substancia del Uno y la del Ente. Pero los que trataron acerca de la Naturaleza, por ejemplo Empédocles, dice qué es el Uno, como reduciéndolo a algo más conocido; parece decir, en efecto, que éste es la Amistad (pues ésta es, al menos, la causa de la unidad para todas las cosas). Otros, en cambio, dicen que es el Fuego, y otros afirman que es Aire este Uno y el Ente, del cual constan y han sido engendrados los entes. Lo mismo enseñan los que admiten la pluralidad de elementos; pues necesariamente tienen que contar también ellos el Uno y el Ente tantas veces cuantos dicen que son los principios. Pero, si alguien no admite que el Uno y el Ente sean cierta substancia, resulta que tampoco lo será ninguno de los otros universales (pues éstos son los más universales de todos, y, si no hay un Uno en sí ni un Ente en sí, difícilmente podrá existir alguna de las otras cosas fuera de los llamados singulares). Además, si el Uno no es una substancia, tampoco, evidentemente, existirá un número como una naturaleza de los entes separada (pues el número consta de unida des, y la unidad es precisamente una clase de Uno). Pero si hay un Uno en sí y un Ente en sí, su substancia será necesariamente el Uno y el Ente; pues ninguna otra cosa se predica universalmente, sino éstas mismas.

Por otra parte, si hay un Ente en sí y un Uno en sí, será muy difícil comprender cómo podrá existir fuera de estas cosas algo distinto de ellas, es decir, cómo serán más de uno los entes. Pues lo distinto del Ente no es; de suerte que, según el dicho de Parménides, sucederá necesariamente que todos los entes serán Uno y que éste será el Ente. Pero de ambos modos **(1001b)** es difícil. Pues tanto si el Uno no es substancia como si existe el Uno en sí, es imposible que el Número sea una substancia. Si, en efecto, no lo es, ya hemos dicho antes por qué; y si lo es, hay la misma dificultad que acerca del Ente. Pues ¿de dónde procederá otro Uno, fuera del Uno en sí? Sería necesario, en efecto, que no fuese Uno. Pero todos los entes son o uno o varios, cada uno de los cuales es uno. Además, si el Uno en sí es indivisible, a juicio de Zenón no será nada (pues lo que ni sumado ni restado hace que una cosa sea mayor ni menor, Zenón niega que sea un ente, dando por supuesto, claro está, que el ente es una magnitud, y, si es una magnitud, es corpórea; pues ésta es ente por completo. En cambio, las demás magnitudes, añadidas de cierto modo, harán mayor aquello a lo que se añaden, pero, añadidas de otro modo, no, por ejemplo la superficie y la línea, mientras que el punto y la unidad, de ningún modo.) Pero éste discurre sin duda

groseramente, y cabe que haya algo indivisible, de suerte que, incluso así, también se puede replicar a Zenón (pues si se añade lo indivisible, no hará mayor, pero sí más numeroso, aquello a lo que se añade). Pero ¿cómo de tal Uno, o de varios tales, resultará una magnitud? Sería, en efecto, como decir que también la línea se compone de puntos. Pero, incluso si se supone que el Número, según dicen algunos, se genera del Uno en sí y de algún otro elemento no uno, habrá que investigar, sin embargo, por qué y cómo lo generado será unas veces número y otras magnitud, siendo así que el No-uno era la Desigualdad y su misma naturaleza. No está claro, en efecto, cómo del Uno y de ésta, o cómo de algún número y de ésta, pueden formarse las magnitudes.

Capítulo 5

Es afín a éstas la dificultad de si los números, los cuerpos, las superficies y los puntos son o no substancias. Pues, si no lo son, no se alcanza a ver qué es el Ente y cuáles son las substancias de los entes. Pues las afecciones, los movimientos, las relaciones, las disposiciones y las proporciones no parecen significar la substancia de nada (pues siempre se dicen de algún sujeto, y nunca son algo determinado). Y, en cuanto a las cosas que principalmente parecerían significar una substancia –el Agua, la Tierra, el Fuego y el Aire, de los cuales constan los cuerpos compuestos-, sus calores y frialdades y demás **(1002ª)** propiedades semejantes son afecciones, no substancias, y sólo el cuerpo que ha sufrido estas cosas subsiste como un ente real y una substancia. Pero el cuerpo es sin duda menos substancia que la superficie, y ésta, menos que la línea, y ésta, menos que la unidad y el punto; pues por estas cosas se define el cuerpo, y éstas parece que pueden existir sin el cuerpo, pero es imposible que el cuerpo exista sin éstas. Por eso la mayoría de los filósofos, y entre ellos los más antiguos, creían que la substancia y el Ente era el cuerpo, y que las demás cosas eran afecciones de éste, de suerte que los principios de los cuerpos eran también principios de los entes; pero los posteriores y considera dos como más sabios que aquéllos, creyeron que eran números. Así, pues, según dijimos, si no son substancia estas cosas, nada en absoluto es substancia, ni nada es ente. Pues ciertamente no se debe llamar entes a los accidentes de estas cosas.

Mas, si se concede que son más substancia las longitudes y los puntos que los cuerpos, pero no vemos a qué cuerpos pertenecerían estas cosas (pues en los sensibles es imposible que existan), no habrá ninguna substancia. Además, todas estas cosas son indudablemente divisiones del cuerpo; una, según la latitud; otra, según la profundidad, y otra, según la longitud. Además, en el sólido está igualmente presente cualquier figura; de suerte que, si no hay en la piedra un Hermes, tampoco habrá en el cubo la mitad del cubo, como algo determinado; por consiguiente, tampoco habrá superficie (pues si hubiera una cualquiera, habría también la que delimita la mitad del cubo; y lo mismo puede decirse también de la línea, del punto y de la unidad, de suerte que, si el cuerpo es substancia en el más alto grado, y esas cosas lo son más que él, pero no existen esas cosas ni son algunas substancias, no alcanzamos a ver qué es el Ente y cuál es la substancia de los entes. Pues, además de las cosas dichas, también lo relativo a la generación y a la corrupción resulta irracional. Se admite generalmente, en efecto, que, si la substancia que antes no existía existe ahora, y la que existía antes deja de existir después, estos cambios los sufre con la generación y la corrupción. Pero los puntos, las líneas y las superficies, que unas veces son y otras no son, no pueden ni generarse ni corromperse. Cuando, en efecto, se unen o se **(1002b)** dividen los cuerpos, simultáneamente se produce unas veces, al unirse los cuerpos, una sola superficie, y otras veces dos, al dividirse. De suerte que, después que se han unido, ya no existe, sino que se ha corrompido, y, después de divididos, existen las que no existían antes (pues, ciertamente, el punto, que es indivisible, no se dividió en dos). Y, si se generan y se corrompen, ¿de qué se generan? Pero sucede casi lo mismo que con el instante presente en el tiempo. Pues

tampoco éste puede generarse ni corromperse, y, sin embargo, siempre parece ser otro, no siendo ninguna substancia. Y es claro que sucede lo mismo con los puntos, las líneas y las superficies; pues hay la misma razón. Todos, en efecto, son igualmente o términos o divisiones.

Capítulo 6

Y, en general, puede plantearse la cuestión de por qué hay que buscar también otras cosas fuera de las sensibles y las intermedias, por ejemplo las Especies que afirmamos. Pues si es porque las Cosas matemáticas difieren de las de aquí abajo por alguna otra razón, mas por ser muchas de igual especie en nada difieren, de suerte que sus principios no serán determinados en número (como tampoco de todas las letras actuales son numéricamente determinados los principios, pero sí específicamente, a no ser que alguien considere las de esta sílaba particular o esta voz determinada, cuyos prin cipios serán determinados también numéricamente -y lo mismo sucederá también en los seres intermedios, pues también aquí son infinitas las cosas de la misma especie), de suerte que, si no hay, además de los entes sensibles y de los matemáticos, otros, cuales dicen algunos que son las Especies, no habrá substancia una en número, sino en especie, ni los principios de los entes serán determinados en número, sino en especie. Si esto se sigue necesariamente, también será necesario, a causa de esto, admitir que hay Especies. En efecto, aunque no lo articulan bien sus partidarios, es esto, sin embargo, lo que quieren decir, y necesariamente han de decir esto: que cada una de las Especies es una substancia, y ninguna es accidentalmente. Pero, si afirmamos que hay Especies y que los principios son uno en número y no en especie, ya hemos dicho los absurdos que resultan necesariamente. – En estrecha relación con lo anterior está la cuestión de si los elementos existen en potencia o de alguna otra manera. Pues, si existen de algún otro modo, habrá **(1003ª)** alguna otra cosa anterior a los principios (pues la potencia es anterior a aquella causa, y, lo que está en potencia, no todo llega a existir necesariamente de aquel modo). Pero, si los elementos están en potencia, cabe que ninguno de los entes exista; en efecto, está en potencia para existir incluso lo que aún no existe; pues se genera lo que no es, pero no se genera ninguna de las cosas que no están en potencia para ser. - Así, pues, estas dificultades se plantean necesariamente acerca de los principios, y, además, si son universales, o como los que llamamos singulares. Pues, si son universales, no serán substancias (ya que ninguna de las cosas comunes significa algo determinado, sino de tal cualidad, y la substancia es algo determinado. Pero; si se puede afirmar que es algo determinado y uno lo que se predica en común, Sócrates será varios animales: él mismo, el hombre y el animal, si es que cada uno significa algo determinado y uno. – Así, pues, si los principios son universales, resultan estas consecuencias; y, si no son universales, sino como los singulares, no serán escibles (pues la ciencia es siempre universal); de suerte que serán otros principios anteriores a los principios los que se prediquen universalmente, si es que ha de haber ciencia de ellos.

G
LIBRO IV

Capítulo 1

Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas. Y, puesto que buscamos los principios y las causas más altas, es evidente que serán necesariamente principios y causas de cierta naturaleza en cuanto tal. Por consiguiente, si también los que buscaban los elementos de los entes buscaban estos principios, también los elementos tenían que ser del Ente no accidental, sino en cuanto ente. Por eso también nosotros debemos comprender las primeras causas del Ente en cuanto ente.

Capítulo 2

Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina **(1003b)** (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro, por estar bien dispuesto por naturaleza para ella, y lo de más allá, por ser obra de la medicina); y de manera semejante a éstas hallaremos que se dicen también otras cosas. Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia. Por eso también decimos que el No-ente es No-ente. Pues bien, así como de todo lo sano hay una sola ciencia, igualmente sucede esto también en las demás cosas. Pertenece, en efecto, a una sola ciencia considerar no sólo lo que se dice según una sola cosa, sino también lo que se dice en orden a una sola naturaleza; pues también esto, en cierto modo, se dice según una sola cosa. Es, pues, evidente que también pertenece a una sola ciencia contemplar los entes en cuanto entes. Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen. Por consiguiente, si esto es la substancia, de las substancias tendrá que conocer los principios y las causas el filósofo. Y, de cualquier género, tanto la sensación como la ciencia es una sola de uno solo; por ejemplo, la Gramática, que es una sola, considera todas las voces. Por eso también contemplar todas las especies del Ente en cuanto ente, y las especies de las especies, es propio de una ciencia genéricamente una. Ahora bien, si el Ente y el Uno son lo mismo y una sola naturaleza porque se corresponden como el principio y la causa, no lo son en cambio como expresados por un solo enunciado (pero nada importa que los consideremos iguales, sino que incluso nos facilitará el trabajo); pues lo mismo es «un hombre» que «hombre», y «hombre que es» que «hombre», y no significa cosa distinta «un hombre» que «un hombre que es», con la dicción reforzada (y es evidente que no se separan ni en la generación ni en la corrupción), y lo mismo sucede también en el Unos, de suerte que es claro que la adición, en estos casos, expresa lo mismo, y que el Uno no es otra cosa al margen del Ente, y, además, la substancia de cada cosa es una sola no accidentalmente, y de igual modo es también algo que es. – Por consiguiente, cuantas sean las especies del Uno, tantas serán las del Ente, acerca de las cuales corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar la quididad; por ejemplo, corresponde a una ciencia genéricamente una contemplar lo Idéntico y lo Semejante y las demás cosas tales. Y casi todos

los contrarios se reducen a este principio. Pero limitémonos, **(1004ª)** en cuanto a éstos, al estudio que hicimos en la *Selección de los Contrarios.* Y tantas son las partes de la Filosofía cuantas son las substancias. Por tanto, una de ellas será necesariamente Filosofía primera, y otra, Filosofía segunda. El ente, en efecto, (y el Uno) tienen directamente géneros. Por eso también las ciencias les acompañarán. Pues el filósofo es como el llamado matemático. Porque también ésta tiene partes, y hay en las matemáticas una ciencia primera, y otra segunda, y otras a continuación. Y, puesto que es propio de una sola ciencia contemplar los opuestos, y al Uno se opone la Pluralidad –y es propio de una sola ciencia contemplar la negación y la privación, porque en ambos casos se contempla una sola cosa, a la cual se refiere la negación o la privación (pues o bien decimos simplemente que no existe aquella cosa, o bien que no existe en cierto género. Aquí, en efecto, se añade al Uno una diferencia, además de lo implicado en la negación, pues la negación de aquello es ausencia, pero en la privación se da también cierta naturaleza subyacente, de la cual se dice la privación). [Al Uno se opone, pues, la Pluralidad]. - De suerte que también es propio de la ciencia mencionada conocer los opuestos de las cosas dichas: lo Otro, lo Desemejante, lo Desigual y todos los demás opuestos que se dicen o bien según éstos o bien según la Pluralidad y el Uno; entre los cuales está también la Contrariedad; pues la Contrariedad es cierta diferencia, y la diferencia es alteridad. De suerte que, pues el Uno se dice en varios sentidos, también estos términos se dirán en varios sentidos; a pesar de lo cual, es propio de una sola ciencia conocerlos todos; pues no será propio de otra porque se digan en varios sentidos, sino que lo será si los enunciados no se dicen según una sola cosa ni en orden a una sola cosa. Mas, puesto que todas las cosas se refieren a lo primero, por ejemplo todo lo que se dice uno se refiere al Uno primero, del mismo modo hay que afirmar que sucede también con lo Mismo, lo Otro y los Contrarios. De suerte que, habiendo distinguido en cuántos sentidos se dice cada cosa, igualmente habrá que explicar, en orden a lo primero en cada predicado, en qué sentido se dice en orden a ello; pues ésta se dirá por tenerlo; aquélla, por hacerlo, y la de más allá, por otras razones semejantes.

Así, pues, está claro (como hemos dicho en las *Aporías*) que corresponde a una sola ciencia razonar acerca de estas nociones y de la substancia (y éste era uno de los problemas planteados) **(1004b)**, y es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas. En efecto, si no es propio del filósofo, ¿quién será el que investigue si es lo mismo «Sócrates» que «Sócrates sentado», o si para cada contrario hay sólo otro, o qué es lo contrario, o en cuántos sentidos se dice? Y lo mismo acerca de las demás cosas semejantes. Pues bien, puesto que éstas son de suyo afecciones del Uno en cuanto uno y del Ente en cuanto ente, pero no en cuanto números, líneas o fuego, es evidente que es propio de aquella ciencia conocer qué son, y conocer también sus accidentes. Y los que las estudian de manera ajena a la Filosofía no yerran por esto, sino porque es antes la substancia, acerca de la cual nada comprenden, puesto que, así como hay también afecciones propias del Número en cuanto número, por ejemplo la imparidad y la paridad, la conmensurabilidad y la igualdad, el exceso y el defecto, y éstas se dan en los números en sí y en sus relaciones mutuas (e igualmente lo sólido, lo inmóvil y lo movido, lo ingrávido y lo pesante tienen otras afecciones propias), así también el Ente en cuanto ente tiene ciertas afecciones propias, y éstas son aquellas acerca de las cuales es propio del filósofo investigar la verdad. He aquí una prueba: los dialécticos y los sofistas revisten la misma figura que el filósofo; pues la Sofística es sabiduría sólo aparente, y los dialécticos disputan acerca de todas las cosas, y a todos es común el Ente; pero, evidentemente, disputan acerca de estas cosas porque son propias de la Filosofía; la Sofística y la Dialéctica, en efecto, giran en torno al mismo género que la Filosofía; pero ésta difiere de una por el modo de la fuerza, y de la otra, por la previa elección de la vida; y la Dialéctica es tentativa de aquellas cosas de las que la Filosofía es cognoscitiva, y la Sofística es aparente, pero no real. Además, una de las dos series de los contrarios es privación, y todos los contrarios se reducen al Ente y al No-ente, al Uno y a la Pluralidad; por ejemplo, la quietud nace del Uno, y el movimiento, de la Pluralidad.

Y casi todos convienen en que los entes y la substancia se componen de contrarios; al menos todos dicen que los principios son contrarios; pues unos ponen como principios lo Impar y lo Par, otros lo Caliente y lo Frío, otros lo Finito y lo Infinito, otros la Amistad y el Odio. Y también todos los demás contrarios se reducen indudablemente al Uno y a la Pluralidad (hemos fundamentado esta reducción suficientemente), y los principios, **(1005ª)** incluso sin excepción los establecidos por los demás filósofos, caen, por decirlo así, dentro de estos géneros. Es, pues, manifiesto también por estas consideraciones que es propio de una sola ciencia contemplar el Ente en cuanto ente. Todos los entes, en efecto, o son contrarios o compuestos de contrarios; y son principios de los contrarios el Uno y la Pluralidad. Y éstos son objeto de una sola ciencia, ya se digan según una sola cosa, ya no, como probablemente es la verdad. Sin embargo, aunque el Uno se diga en varios sentidos, las demás cosas se dirán en orden a lo 'primero, e igualmente los contrarios. [Y por esto] incluso si el Ente o el Uno no es universal e idéntico en todas las cosas, o no es separable, como probablemente no lo es, sino que unas cosas tienen unidad en orden a uno y otras porque son consecutivamente. Y por eso no es propio del geómetra considerar qué es lo Contrario, o lo Perfecto, o el Uno, o el Ente o lo Mismo o lo Otro, a no ser como base para su razonamiento.

Así, pues, que es propio de una sola ciencia contemplar el Ente en cuanto ente, y los atributos que le corresponden en cuanto ente, es manifiesto, y también es manifiesto que es la misma la ciencia que contempla no sólo las substancias, sino también sus atributos, tanto los mencionados, como también acerca de lo anterior y lo posterior, del género y de la especie, del todo y de la parte, y de los demás semejantes a éstos.

Capítulo 3

Pero hay que decir si es propio de una sola o de diversas ciencias especular acerca de los llamados axiomas en las Matemáticas y acerca de la substancia. Pues bien, es claro que también la especulación acerca de estas cosas es propia de una sola ciencia, y, por cierto, de la del filósofo; los axiomas, en efecto, se aplican a todos los entes, pero no a algún género en particular, separadamente de los demás. Y todos se sirven de los axiomas, porque son propios del Ente en cuanto ente, y cada género es ente; pero se sirven de ellos en cuanto les es suficiente, es decir, en la medida en que se extiende el género acerca del cual hacen sus demostraciones. De suerte que, puesto que es evidente que los axiomas se aplican a todas las cosas en cuanto entes (pues esto es lo que tienen todas en común), al que conoce el Ente en cuanto ente corresponde también la contemplación de éstos. Precisamente por esto, ninguno de los que especulan parcialmente intenta decir algo acerca de la verdad o falsedad de tales axiomas, ni el geómetra ni el aritmético, sino algunos de los físicos, que era natural que lo hicieran, pues creían ser los únicos que especulaban acerca de toda la Naturaleza y acerca del Ente. Mas, puesto que hay todavía alguien por encima del físico (pues la Naturaleza es sólo un género determinado del Ente), al que considera lo universal y la substancia primera corresponderá también la especulación de éstos. Sin embargo, **(1005b)** también la Física es una Sabiduría; pero no primera.

Y, en cuanto a los intentos de algunos que dicen acerca de la verdad de qué manera es preciso recibirla, se deben a su ignorancia de los Analíticos. Es preciso, en efecto, llegar a la investigación sabiendo previamente acerca de éstos, y no aprenderlos mientras se investiga.

Así, pues, que es propio del filósofo, es decir, del que contempla la naturaleza de toda substancia, especular también acerca de los principios silogísticos, es evidente. Y es natural que quien más sabe acerca de cada género pueda enunciar los más firmes principios de la cosa de que se trate. Por consiguiente, también es natural que el que más sabe acerca de los entes en cuanto entes

pueda enunciar los más firmes principios de todas las cosas. Y éste es el filósofo. Y el principio más firme de todos es aquel acerca del cual es imposible engañarse; es necesario, en efecto, que tal principio sea el mejor conocido (pues el error se produce siempre en las cosas que no se conocen) y no hipotético. Pues aquel principio que necesariamente ha de poseer el que quiera entender cualquiera de los entes no es una hipótesis, sino algo que necesariamente ha de conocer el que quiera conocer cualquier cosa, y cuya posesión es previa a todo conocimiento. Así, pues, tal principio es evidentemente el más firme de todos. Cuál sea éste, vamos a decirlo ahora. Es imposible, en efecto, que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido (con todas las demás puntualizaciones que pudiéramos hacer con miras a las dificultades lógicas). Éste es, pues, el más firme de todos los principios, pues se atiene a la definición enunciada. Es imposible, en efecto, que nadie crea que una misma cosa es y no es, según, en opinión de algunos, dice Heráclito. Pues uno no cree necesariamente todas las cosas que dice. Y si no es posible que los contrarios se den simultáneamente en el mismo sujeto (y añadamos también a esta premisa las puntualizaciones de costumbre), y si es contraria a una opinión la opinión de la contradicción, está claro que es imposible que uno mismo admita simultáneamente que una misma cosa es y no es. Pues simultáneamente tendría las opiniones contrarias el que se engañase acerca de esto. Por eso todas las demostraciones se remontan a esta última creencia; pues éste es, por naturaleza, principio también de todos los demás axiomas.

Capítulo 4

Pero hay algunos que, según dijimos, pretenden, por una **(1006ª)** parte, que una misma cosa es y no es, y que, por otra parte, lo conciben así. Y usan este lenguaje muchos incluso de los que tratan acerca de la Naturaleza. Pero nosotros acabamos de ver que es imposible ser y no ser simultáneamente, y de este modo hemos mostrado que éste es el más firme de todos los principios. Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración); y, si de algunas cosas no se debe buscar demostración, ¿acaso pueden decirnos qué principio la necesita menos que éste?

Pero se puede demostrar por refutación también la imposibilidad de esto, con sólo que diga algo el adversario; y, si no dice nada, es ridículo tratar de discutir con quien no puede decir nada, en cuanto que no puede decirlo; pues ese tal, en cuanto tal, es por ello mismo semejante a una planta. Pero demostrar refutativamente, digo que no es lo mismo que demostrar, porque, al demostrar, parecería pedirse lo que está en el principio; pero, siendo otro el causante de tal cosa, habría refutación y no demostración. Y el punto de partida para todos los argumentos de esta clase no es exigir que el adversario reconozca que algo es o que no es (pues esto sin duda podría ser considerado como una petición de principio), sino que significa algo para él mismo y para otro, esto, en efecto, necesariamente ha de reconocerlo si realmente quiere decir algo; pues, si no, este tal no podría razonar ni consigo mismo ni con otro. Pero, si concede esto, será posible una demostración, pues ya habrá algo definido. Pero el culpable no será el que demuestra, sino el que se somete a la demostración; pues, al destruir el razonamiento, se somete al razonamiento. Además, el que concede esto ya ha concedido que hay algo verdadero sin demostración [por consiguiente no se puede afirmar que todo sea así y no así].

Primeramente, pues, es evidente que esto al menos es verdadero en sí: que la expresión «ser» o «no ser» significa algo determinado; por consiguiente, no se puede afirmar que todo sea así y no así. Además, si «hombre» significa una sola cosa, supongamos que ésta es «animal bípedo». Y

por «significar una sola cosa» entiendo lo siguiente: si «hombre» es «tal cosa», y si algo es un hombre, «tal cosa» será la esencia del hombre. (Y nada importa tampoco que alguien diga que significa varias cosas, **(1006b)** con tal de que sean limitadas, pues a cada concepto se le podría imponer un nombre diferente; por ejemplo, si dijera que «hombre» no significa una sola cosa, sino varias, de una de las cuales sería un enunciado «animal bípedo», pero habría también otros varios enunciados, aunque limitados en cuanto al número; pues se impondría un nombre particular a cada concepto; y si no [se impusiera], sino que dijera que significaba infinitas cosas, es claro que no podría haber razonamiento; pues el no significar una cosa es no significar ninguna, y, si los nombres no significan nada, es imposible dialogar unos con otros, y, en verdad, también consigo mismo; no es posible, en efecto, que piense nada el que no piensa una cosa, y, si es posible, se impondrá un nombre a esta cosa). Quedamos, pues, en que el nombre, como se dijo al principio, tiene un significado y un significado único. Así, pues, no es posible que la esencia de hombre signifique lo mismo que la esencia de no-hombre, si «hombre» no sólo significa de una cosa, sino también una cosa (pues estimamos que significar una cosa no es lo mismo que significar de una cosa, puesto que, en tal caso, «músico», «blanco» y «hombre» significarían lo mismo, de suerte que todas las cosas serían una, pues serían unívocas). Y no será posible que una misma cosa sea y no sea, sino por homonimia, como si al que nosotros llamamos «hombre» otros [lo] llamaran «no-hombre». Pero la dificultad no está en saber si es posible que una misma cosa sea y no sea simultáneamente hombre en cuanto al nombre, sino en realidad. Y, si no significan cosa distinta «hombre» y «no-hombre», es evidente que tampoco significarán cosa distinta la esencia de no-hombre y la esencia de hombre, de suerte que la esencia de hombre será esencia de no-hombre, pues serán una sola cosa. Esto es, en efecto, lo que significa «ser una sola cosa», como «vestido» y «traje», si el concepto es uno. Y, si son una sola cosa la esencia de hombre y la esencia de no-hombre, significarán una sola cosa. Pero habíamos mostrado que significan cosas diferentes. Así, pues, si se puede decir con verdad que algo es un hombre, será necesariamente un animal bípedo (pues esto era lo que significaba «hombre»). Y, si esto es necesario, no es posible que esto mismo no sea [entonces] un animal bípedo (pues lo que significa «ser necesario» es «no poder no ser» [hombre]). Por consiguiente, no es posible que sea simultáneamente verdadero decir que una misma cosa es hombre y no es hombre. Y la misma razón vale también para el no ser hombre. Pues la **(1007[a])** esencia de hombre y la esencia de no-hombre significan cosas distintas, puesto que también «ser blanco» y «ser hombre» son cosas distintas. Aquello, en efecto, constituye una oposición mucho mayor; por consiguiente, significa cosas distintas. Y, si afirma que también «blanco» significa lo mismo y una sola cosa, nuevamente diremos lo mismo que antes se dijo: que, en tal caso, todas las cosas serán una sola, y no sólo los opuestos. Y, si esto no es posible, resulta lo dicho, si es que responde a lo que se le pregunta. Pero si, al preguntarle sencillamente, responde añadiendo las negaciones, no responde a lo que se le pregunta. Nada impide, en efecto, que un mismo sujeto sea hombre y blanco y muchísimas otras cosas; sin embargo, al preguntar si es o no verdadero decir que esto es un hombre, debe dar una respuesta que signifique una sola cosa, y no debe añadir que también es blanco y grande. Es imposible, en efecto, enumerar todos los accidentes, que son infinitos; por consiguiente, enumérense todos o ninguno. De manera semejante, pues, aunque el mismo ente sea infinidad de veces hombre y nohombre, al contestar al que pregunta si es hombre, no se debe añadir que es también simultáneamente no-hombre, a no ser que se hayan de añadir también todos los demás accidentes, todo lo que tal ente es o no es. Pero, si hace esto, no razona. Y, en suma, los que esto dicen destruyen la substancia y la esencia. Pues necesariamente han de afirmar que todas las cosas son accidentes, y que lo que es precisamente la esencia de hombre o la esencia de animal no existe. Porque, si hay algo que es precisamente la esencia de hombre, esto no será la esencia de no-hombre ni la no-esencia de hombre (aunque éstas sean negaciones de esto); pues era una sola cosa lo que significaba, y ésta era substancia de algo. Y el significar substancia equivale a decir que no es ninguna otra cosa su esencia. Pero si es lo mismo la esencia de hombre

que la esencia de no-hombre o que la no-esencia de hombre, será otra cosa, de suerte que necesariamente han de decir que de nada habrá tal concepto, sino que todas las cosas serán accidentales. Pues en esto consiste la distinción entre la substancia y el accidente; lo blanco, en efecto, es accidental para el hombre, porque éste es blanco pero no es precisamente lo blanco. Pero si todas las cosas se dicen como accidentes, no habrá ningún ente primero del cual se digan, si es que «accidente» significa siempre el predicado de algún sujeto. Será, pues, necesario proceder al infinito. Pero esto es imposible, pues no se unen entre sí más de dos; el accidente, en efecto, no es accidente de un accidente, a no ser porque ambos son accidentes de lo mismo; por ejemplo, lo blanco es músico y esto es blanco porque ambos son accidentes del hombre. Pero Sócrates no es músico de este modo, es decir, porque ambos sean accidentes de alguna otra cosa. Por consiguiente, puesto que unas cosas se dicen accidentes en este sentido y otras en aquél, las que se dicen accidentes en el sentido en que lo blanco se dice accidente de Sócrates, no es posible que sean infinitas hacia arriba, por ejemplo si se atribuyera algún otro accidente a Sócrates blanco; pues no surge de todos algo uno. Y tampoco lo blanco tendrá como accidente otra cosa, por ejemplo lo músico; pues no es esto más accidente de aquello que aquello de esto; y, al mismo tiempo, queda determinado que unos son accidentes en este sentido y otros como lo músico lo es de Sócrates; y no son accidentes de otro accidente los que lo son de este último modo, sino los que lo son del otro, de suerte que no todas las cosas se dirán accidentalmente. Habrá también, por consiguiente, algo que signifique substancia. Y, si es así, ya hemos mostrado que las contradicciones no pueden ser predicadas simultáneamente. Además, si las contradicciones son todas simultáneamente verdaderas dichas de uno mismo, es evidente que todas las cosas serán una sola. Pues será lo mismo una trirreme que un muro o un hombre, si de todo se puede afirmar o negar cualquier cosa, como necesariamente han de admitir los que hacen suyo el razonamiento de Protágoras. Pues, si alguien opina que no es trirreme el hombre, es evidente que no es trirreme; por consiguiente, también es trirreme, si la contradicción es verdadera. Y resulta entonces lo que dice Anaxágoras, que todas las cosas están juntas; de suerte que nada existe verdaderamente. Así, pues, estos filósofos parecen hablar de lo indeterminado, y, creyendo hablar del Ente, hablan del No-ente. Pues el Ente en potencia y no en entelequia es lo indeterminado.

Pero tienen al menos que admitir con relación a todo la afirmación o la negación. Sería absurdo, en efecto, que en cada cosa pudiera darse su propia negación, pero no pudiera darse la de otra cosa que no hay en ella; por ejemplo, si es verdadero decir que el hombre es no-hombre, evidentemente también será verdadero decir que es trirreme o notrirreme. Así, pues, si se da la afirmación, necesariamente ha de darse también la negación. Pero, si no se da la afirmación, al menos la negación se dará más que la de la cosa misma. Por consiguiente, si también **(1008a)** ésta se da, se dará también la de la trirreme; y si se da ésta, también la afirmación.

Éstas son, pues, las consecuencias de tal doctrina, y, además, que no es necesario afirmar o negar. Pues, si es verdad que algo es hombre y no-hombre, es evidente también que no será ni hombre ni no-hombre; pues a las dos afirmaciones corresponden dos negaciones, y si aquélla es una sola compuesta de ambas, también ésta será una sola, opuesta a la primera. –Además, o bien es así acerca de todas las cosas, y algo es blanco y no blanco, Ente y No-ente, y de modo semejante en cuanto a las demás afirmaciones y negaciones, o no, sino en cuanto a unas sí, y en cuanto a otras no. Y si no es así en cuanto a todas, éstas serán admitidas unánimemente. Pero si es así en cuanto a todas, nuevamente o bien de aquellas de las que se puede afirmar se puede también negar, y de aquellas de las que se puede negar se puede también afirmar, o bien de aquellas de las que se puede afirmar se puede también negar, pero no de todas aquellas de las que se puede negar se puede también afirmar. Y, si es así, algo será, de modo seguro, No-ente, y ésta será una opinión firme, y si el No-ser es algo firme y cognoscible, más cognoscible será la afirmación contraria. Pero, si igualmente se puede también afirmar cuantas cosas se puede negar,

necesariamente o bien será verdad que afirma" por separado, por ejemplo que algo es blanco y nuevamente que no es blanco, o no. Y, si no es verdad que afirma por separado, no dice estas cosas, y no existe nada (¿y cómo puede hablar o andar lo que no existe?), y todas las cosas serán una sola, como ya antes quedó dicho, y serán lo mismo un hombre, un dios y una trirreme, y sus contradicciones (pues si de igual modo se pueden afirmar de cada uno, en nada se diferenciará uno de otro; ya que, si se diferenciase, esto sería verdadero y propio). Y, de modo semejante, también si cabe que el que afirma por separado diga verdad, sucederá lo dicho, y, además de esto, que todos dirán verdad y todos estarán errados, y él mismo confesará que yerra. Y, al mismo tiempo, está claro que, frente a éste, la discusión carece de sentido, pues no dice nada. En efecto, no dice ni «así» ni «no así», sino «así y no así»; y nuevamente niega ambas cosas, diciendo que ni así ni no así. Pues, si no, ya habría algo definido. –Además, si, cuando la afirmación es verdadera, la negación es falsa, y si ésta es verdadera, la afirmación es falsa, no será posible afirmar y negar con verdad **(1008b)** simultáneamente una misma cosa. Pero quizá diga que esto es lo supuesto desde el principio.

Además, ¿acaso el que cree que algo o bien es o bien no es de cierto modo se equivoca, y el que afirma ambas cosas dice verdad? Pues, si este último dice verdad, ¿qué sentido tendrá decir que la naturaleza de los entes es tal? Y, si no dice verdad, pero se aproxima más a la verdad que el que piensa del primer modo-, ya los entes serán de alguna manera, y esto será verdadero, y no simultáneamente también no verdadero. Pero si todos igualmente yerran y dicen verdad, para quien tal sostenga no será posible ni producir un sonido ni decir nada. Pues simultáneamente dice estas cosas y no las dice. Y, si nada cree, sino que igualmente cree y no cree, ¿en qué se diferenciará de las plantas? De aquí resulta también sumamente claro que nadie está en tal disposición, ni de los demás ni de los que profesan esta doctrina. ¿Por qué, en efecto, camina hacia Megara y no está quieto, cuando cree que es preciso caminar? ¿Y por qué, al rayar el alba, no avanza hacia un pozo o hacia un precipicio, si por azar los encuentra, sino que claramente los evita, como quien no cree igualmente que el caer sea no bueno y bueno? Es, pues, evidente que considera mejor lo uno y no mejor lo otro. Y, si es así, también considerará necesariamente que tal cosa es hombre y tal otra no-hombre, y que esto es dulce y lo otro no-dulce. En efecto, no busca ni juzga por igual todas las cosas, cuando, creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, en seguida busca estas cosas. Sin embargo, tendría que buscar y juzgar por igual todas las cosas, si una misma fuese igualmente hombre y nohombre. Pero, como hemos dicho, no hay nadie que no evite manifiestamente unas cosas y otras no; de suerte que, según parece, todos piensan que las cosas son absolutamente, si no acerca de todas, ciertamente acerca de lo mejor y lo peor. Y, si hacen esto no sabiendo científicamente, sino opinando, mucho más habrá que cuidar la verdad, como el que está enfermo debe cuidar más que el sano la salud. En efecto, el que opina, comparado con el que sabe científicamente, no se halla saludablemente dispuesto en orden a la verdad. Además, aunque todas las cosas fuesen en sumo grado así y no así, el más y el menos es inherente a la naturaleza de los entes. No afirmaríamos, en efecto, que dos y tres son igualmente pares, ni yerran igualmente el que cree que cuatro son cinco y el que cree que son mil. Si, pues, no yerran igualmente, es evidente que uno de los dos yerra menos, de suerte que se acerca **(1009ª)** más a la verdad. Por consiguiente, si lo que es más una cosa está más próximo a ella, habrá al menos algo verdadero, de lo cual estará más próximo lo que es más verdadero. Y, aunque no lo haya, hay ya al menos algo más firme y más verdadero, y estaremos apartados de esa doctrina inmoderada y que impide a la mente definir cualquier cosa.

Capítulo 5

Procede también de la misma opinión la doctrina de Protágoras, y ambas tienen que ser o no ser igualmente falsas o verdaderas. Pues, si todas las opiniones e impresiones son verdaderas, todas las cosas serán necesariamente verdaderas y falsas al mismo tiempo (pues muchos creen lo contrario que otros, y estiman que los que no opinan lo mismo que ellos yerran; de suerte que, necesariamente, una misma cosa será y no será), y, si es así, necesariamente serán verdaderas todas las opiniones (pues los que yerran y los que dicen verdad opinan cosas opuestas; por tanto, si los entes son así, todos dirán verdad). Es, pues, evidente que ambas doctrinas proceden del mismo modo de pensar. Pero la manera de enfrentarse con el adversario no es la misma con relación a todos, pues unos necesitan persuasión y otros constreñimiento. Cuantos, en efecto, llegaron a pensar así desde la duda, su ignorancia es fácilmente curable (pues el enfrentamiento con ellos no es en orden a las palabras, sino en orden al pensamiento). Pero a cuantos hablan por hablar no se les puede curar más que refutando lo expresado en la voz y en las palabras. Y esta opinión, la de que las contradicciones y los contrarios se dan simultáneamente, les vino de las cosas sensibles a los que dudaban al ver que los contrarios se producen de lo mismo. Por consiguiente, si no es posible que lo que no es llegue a ser, el objeto preexistía siendo igualmente ambas cosas, en el sentido en que Anaxágoras afirma que todo está mezclado en todo, y también Demócrito. En efecto, éste afirma que lo Vacío y lo Lleno se dan igualmente en cualquier parte, aunque uno de éstos es Ente, y el otro, No-ente. Así, pues, a los que forman su opinión a base de estas cosas les diremos que en cierto modo dicen rectamente y en cierto modo están en el error; el Ente, en efecto, se dice en dos sentidos, de suerte que, en un sentido, es posible que algo llegue a ser desde el No-ente, pero en otro sentido no, y que simultáneamente una misma cosa sea Ente y No-ente, pero no según lo mismo. Pues, en potencia, es posible que una misma cosa sea simultáneamente los contrarios, pero en entelequia no. Y todavía les pediremos que admitan que hay también otra substancia, entre los entes, que no tiene en absoluto ni movimiento ni corrupción ni generación.

Igualmente, que algunos consideren verdaderas las apariencias, (1009b) procede de las cosas sensibles. Creen, en efecto, que la verdad no debe decidirse por la magnitud o por la pequeñez del número, y que una misma cosa a unos, al gustarla, les parece ser dulce y a otros amarga, de suerte que, si todos estuvieran enfermos o todos hubieran perdido el juicio, pero dos o tres estuvieran sanos y conservaran el juicio, parecería que éstos estaban enfermos y fuera de sus cabales y los otros no. Y creen también que muchos de los demás animales tienen (acerca de las mismas cosas) impresiones contrarias a las nuestras, y que incluso a cada uno sus propias sensaciones no le parecen siempre las mismas. Así, pues, no está claro cuáles de éstas son verdaderas o falsas; pues no son más verdaderas unas que otras, sino igualmente. Por eso Demócrito afirma que o nada es verdadero o que, al menos para nosotros, es incierto. Y, en suma, por confundir el pensamiento con la sensación, y ésta con una alteración, afirman que lo que parece según la sensación es verdadero de necesidad. Por esta razón se adhirieron a tales opiniones Empédocles y Demócrito, y puede decirse que todos los demás. En efecto, Empédocles afirma que los que cambian su estado físico cambian su pensamiento. «Pues ante lo que está presente a los sentidos aumenta el entendimiento en los hombres». Y en otro lugar dice que «en la medida en que los hombres se tornan diferentes, en tanto les es siempre posible / pensar también cosas diferentes». Y también Parménides se expresa del mismo modo: «pues según tiene en cada momento la complexión de miembros bien flexibles, / así asiste el entendimiento a los hombres; pues una misma cosa / es la que piensa y la naturaleza de los miembros para los hombres, / para todos y para todo; pues lo más abundante constituye el pensamiento». Y también se recuerda una sentencia de Anaxágoras a algunos de sus amigos: que los entes serían para ellos tales cuales los concibieran. Y dicen que también Homero parece tener esta opinión, pues hizo que Héctor, cuando perdió el conocimiento por el golpe, yaciese con la razón alterada, dando a entender que razonan también los que desrazonan, aunque no lo mismo. Es, pues, evidente que, si unos y otros son razonamientos, también los entes son simultáneamente así y no así. Y el resultado es

aquí gravísimo; porque, si los que más han alcanzado a ver la verdad que nos es asequible -y éstos son los que más la buscan y aman- tienen tales opiniones y manifiestan estas cosas acerca de la verdad, ¿cómo no ha de ser natural que se desanimen los que se disponen a filosofar? Realmente, buscar la verdad será perseguir volátiles. Pero la causa de tal opinión fue para estos filósofos que, **(1010a)** si bien investigaban la verdad acerca de los entes, consideraron que sólo eran entes los sensibles; y a éstos les es inherente en gran medida la naturaleza de lo indeterminado y la del Ente tal como dijimos. Por eso se expresan razonablemente, pero no dicen cosas verdaderas (pues esta apreciación es más justa que la de Epicarmo contra Jenófanes). Además, estos filósofos, viendo que toda esta naturaleza sensible se mueve, y que nada se dice con verdad de lo que cambia, creyeron que, al menos acerca de lo que cambia siempre totalmente, no es posible decir verdad. De esta concepción surgió, en efecto, la opinión más extremosa entre las mencionadas, la de los que afirman que heraclitizan, y tal como la tenía Cratilo, el cual, finalmente, creía que no se debía decir nada, limitándose a mover el dedo, y censuraba a Heráclito por haber dicho que no es posible entrar dos veces en el mismo río, pues él creía que ni una. Pero nosotros contestaremos también a este argumento diciendo que es, en cierto modo, razonable que no crean que existe lo que cambia, cuando cambia, aunque también esto es discutible; pues lo que está perdiendo algo tiene algo de lo que está siendo perdido, y algo de lo que deviene es ya necesariamente, y, en suma, si algo se está corrompiendo, habrá algo que es, y si algo está siendo generado, es necesario que haya algo de lo que se genera y algo por lo que es generado, y que esto no proceda al infinito.

Pero, dejando estas consideraciones, digamos que no es lo mismo cambiar según la cantidad que según la cualidad. Concedamos, pues, que no permanece según la cantidad; pero conocemos todas las cosas según la especie. Y todavía es justo reprochar a quienes así opinan que, viendo que, incluso entre las mismas cosas sensibles, sólo es así en las menos numerosas, extendieron por igual su teoría a todo el universo. En efecto, sólo la región de lo sensible que nos rodea está permanentemente en corrupción y generación; pero ésta, por decirlo así, ni siquiera es una parte del todo; de suerte que hubiera sido más justo absolver a estas cosas a causa de aquéllas que condenar a aquéllas a causa de éstas. Además, es evidente que también con relación a estos filósofos diremos lo mismo que ya antes fue dicho. Debemos, en efecto, mostrarles que hay una naturaleza inmóvil, y persuadirles de ello. Aunque, ciertamente, los que sostienen que las cosas son y no son simultáneamente, resulta que afirman que todas están más bien en reposo que en movimiento; no hay, en efecto, nada hacia lo que cambien; pues todas se dan en todas. **(1010b)** Y, acerca de la verdad, digamos que no todo lo aparente es verdadero; en primer lugar, porque, aunque la sensación, al menos la del objeto propio, no sea falsa, la fantasía no se identifica con la sensación. Además, es justo extrañarse de dificultades como: si las magnitudes son tan grandes y los colores tales cuales parecen a los que están lejos o a los que están cerca, y si son cuales parecen a los que están sanos o cuales parecen a los que están enfermos, y si son más pesadas las cosas que parecen pesadas a los débiles o las que se lo parecen a los fuertes, y si son verdaderas las que parecen verdaderas a los que duermen o las que se lo parecen a los que están despiertos. Pues es claro que nuestros adversarios no creen en tales dificultades. Nadie, en efecto, si soñó de noche que estaba en Atenas, estando en Libia, camina, ya despierto, hacia el Odeón. Además, acerca del futuro, como dice también Platón, no es ciertamente de igual valor la opinión del médico que la del ignorante, por ejemplo acerca de si el enfermo va a sanar o no. Y todavía, entre las sensaciones mismas, no es igualmente válida la del objeto ajeno que la del propio, ni la del objeto de un sentido vecino que la del suyo mismo, sino que el sentido que decide acerca del color es la vista, no el gusto, y, acerca del sabor, el gusto, no la vista; cada uno de los cuales, al mismo tiempo y acerca de lo mismo, nunca afirma que sea simultáneamente así y no así. Ni siquiera en diferente tiempo discrepa, al menos en cuanto a la afección, sino en cuanto aquello para lo que es accidente la afección. Por ejemplo, el mismo vino puede parecer, o por haber cambiado él o por haber cambiado el cuerpo, unas veces dulce y otras no dulce. Pero al

menos lo dulce, tal como es cuando existe, no cambia nunca, sino que siempre se manifiesta su verdad, y necesariamente es tal lo que haya de ser dulce. Sin embargo, esto lo destruyen todas estas teorías al decir que, así como no hay substancia de nada, así tampoco hay nada necesario; pues lo necesario no puede ser de distintos modos, de suerte que, si algo es por necesidad, no será así y no así. Y, en suma, si sólo existe lo sensible, no existiría nada si no existieran los seres animados, pues no habría sensación. Que, en efecto, no existirían lo sensible ni las sensaciones sin duda es verdad (pues esto es una afección del que siente); pero que no existieran los sujetos que producen la sensación, incluso sin sensación, es imposible. La sensación, en efecto, no es, ciertamente, sensación de sí misma, sino que hay también, además de la sensación, otra cosa, que necesariamente es anterior a la sensación, pues lo que mueve es por naturaleza anterior a lo **(1011ª)** que es movido, y, aunque estas cosas se digan correlativas, no menos.

Capítulo 6

Pero hay algunos filósofos que plantean una dificultad, tanto entre los convencidos de estas doctrinas como entre los que se limitan a utilizarlas como argumentos: preguntan, en efecto, quién será el que discierna al sano y, en suma, al que ha de juzgar rectamente acerca de cada cosa. Pero tales dificultades son como preguntarse si ahora dormimos o estamos despiertos, y todas las dudas de este tipo tienen el mismo alcance; éstos, en efecto, exigen que haya explicación de todas las cosas; pues buscan un principio, y quieren llegar a él por demostración. Que, sin embargo, no están convencidos de su postura, claramente lo manifiestan en sus actos. Pero ya hemos dicho qué es lo que les pasa; buscan, en efecto, una explicación de aquellas cosas de las que no hay explicación, pues el principio de la demostración no es una demostración. Pues bien, éstos fácilmente pueden ser convencidos de esto (pues no es difícil de comprender). Pero los que en el razonamiento sólo buscan la fuerza, buscan lo imposible; pues reclaman poder decir cosas contrarias, diciendo directamente cosas contrarias s’. Pero, si no todas las cosas son relativas, sino que hay también algunas que existen en sí y por sí, no puede ser verdadero todo lo aparente; pues lo aparente es aparente para alguien; de suerte que el que dice que todas las cosas aparentes son verdaderas, convierte todos los entes en relativos. Por eso deben observar los que en el razonamiento buscan la fuerza, y al mismo tiempo pretenden someterse al razonamiento, que no se debe decir que lo que parece es, sino que es lo que parece a aquel a quien parece y cuando parece y en cuanto y como parece. Y, si se someten al razonamiento, pero no se someten así, pronto caerán en contradicción consigo mismos. Pues cabe que una misma cosa según la vista parezca miel, mas por el gusto no, y, siendo dos los ojos, que no parezcan las mismas cosas a una y otra visión, si son desiguales. Puesto que, al menos a los que por las causas ya dichas afirman que lo aparente es verdadero, y que, por tanto, todas las cosas son igualmente falsas y verdaderas, ya que ni a todos parecen las mismas cosas ni al mismo le parecen siempre las mismas, sino que muchas veces parecen cosas contrarias al mismo tiempo (pues el tacto dice dos cuando cruzamos los dedos, pero la vista, uno). – Pero de ningún modo para el mismo sentido, con relación a lo mismo, de igual modo y al mismo tiempo; de suerte que esto sería verdadero. Pero, sin **(1011b)** duda por esto, los que discuten no a causa de una verdadera dificultad, sino por discutir, se verán obligados a decir que no es verdadero esto, sino verdadero para éste. Y, como ya quedó dicho antes, tendrán que afirmar que todas las cosas son relativas, tanto a la opinión como a la sensación, de suerte que nada ha llegado a ser ni será, si nadie ha opinado sobre ello previamente. Pero si ha llegado a ser o será, es evidente que no pueden ser relativas a la opinión todas las cosas. Además, si algo es uno, lo será relativamente a uno o a un conjunto determinado. Y, si una misma cosa es simultáneamente mitad e igual, no será relativo a lo doble al menos lo igual. Por consiguiente, si en relación a lo opinante es lo

mismo un hombre que lo opinado, no será un hombre lo opinante, sino lo opinado. Y, si cada cosa ha de ser relativa a lo opinante, lo opinante será relativo a cosas específicamente infinitas. Así, pues, para mostrar que la opinión más firme de todas es que no son verdaderas simultáneamente las afirmaciones opuestas, y qué les ocurre a los que tal sostienen, y por qué lo sostienen, baste con lo dicho. Y, puesto que es imposible que la contradicción de una misma cosa sea simultáneamente verdadera, es claro que tampoco cabe que los contrarios se den simultáneamente en la misma cosa; pues uno de los dos contrarios es privación no menos que contrario, y privación de substancia; y la privación es negación de algo en cierto género determinado. Por consiguiente, si es imposible afirmar y negar al mismo tiempo con verdad, también será imposible que los contrarios se den simultáneamente, y o bien ambos se darán en algún aspecto, o uno en algún aspecto, y el otro, absolutamente.

Capítulo 7

Pero tampoco entre los términos de la contradicción cabe que haya nada, sino que es necesario o bien afirmar o bien negar, de un solo sujeto, uno cualquiera. Y esto es evidente, en primer lugar, para quienes han definido qué es lo verdadero y lo falso. Decir, en efecto, que el Ente no es o que el No-ente es, es falso, y decir que el Ente es y que el No-ente no es, es verdadero; de suerte que también el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira. Pero ni se dice que el Ente no es o que es, ni que el No-ente es o que no es.

Además, o bien en medio de los términos de la contradicción habrá algo como lo gris en medio de lo negro y lo blanco, o como lo que no es ni uno ni otro en medio de hombre y caballo. Si, en efecto, lo hay así, no puede haber cambio (pues se cambia desde lo no bueno hacia lo bueno o desde esto hacia lo no bueno); pero lo cierto es que siempre parece haber cambio (pues no hay cambio sino hacia los opuestos e intermedios). Pero, si hay algo intermedio, también entonces puede haber **(1012ª)** cierta generación hacia lo blanco no desde lo no blanco; pero el hecho es que no se ve que la haya. Además, todo lo pensado o entendido, o lo afirma o lo niega la mente –y esto es evidente por la definición- cuando dice verdad o mentira; cada vez que compone de tal modo, afirmando o negando, dice verdad, y cada vez que compone de tal otro modo, dice mentira. Y todavía, es preciso que haya algo además de todas las contradicciones, si no se habla por hablar; por consiguiente, alguien podrá decir algo que ni es verdad ni no verdad, y habrá algo además del Ente y del No-ente, de suerte que también habrá algún cambio además de la generación y la corrupción.

Más aún, en cuantos géneros la negación introduce el término contrario, incluso en éstos habrá algo intermedio; por ejemplo, en los números, un número que no será ni impar ni no impar; pero esto es imposible, como es evidente por la definición. Además, se procederá al infinito, y los entes serán no sólo tres, sino en mayor número. Pues nuevamente será posible negar este ente intermedio en orden a la afirmación y a la negación, y este nuevo término será algo, pues su substancia es otra. Y todavía, cuando, preguntado alguien si algo es blanco, diga que no, ninguna otra cosa niega sino el ser; y el no ser es una negación.

Pero esta opinión les ha venido a algunos del mismo modo que otras paradójicas; pues, cuando no pueden refutar los razonamientos erísticos, cediendo al argumento, conceden que es verdadera la conclusión. Unos, en efecto, sostienen esta doctrina por tal causa, y otros, porque buscan explicación de todas las cosas. Pero el principio frente a todos éstos debe partir de una definición. Y se produce una definición a base de que ellos necesariamente signifiquen algo; pues el enunciado de aquello de lo que el nombre es signo será una definición.

Pero el argumento de Heráclito, al decir que todas las cosas son y no son, parece hacerlas todas verdaderas, y el de Anaxágoras, al decir que hay algo entre los términos de la contradicción, parece hacerlas todas falsas; pues, cuando se mezclan, la mezcla no es ni buena ni no buena; de suerte que no es posible decir nada verdadero.

Capítulo 8

Una vez determinadas estas cosas, es claro que también las que se dicen ora de un solo sujeto, ora de todos, es imposible que sean como algunos dicen, afirmando unos que nada es verdadero (pues aseguran que nada impide que todas las aserciones sean como la de que la diagonal es conmensurable), y otros, que todas son verdaderas. Estos razonamientos, en efecto, casi se identifican con el de Heráclito. Pues el que dice que todas las cosas son verdaderas y todas falsas, también dice separadamente **(1012b)** cada uno de estos enunciados, de suerte que, si aquellas cosas son imposibles, también son imposibles éstas.

Además, claramente hay contradicciones que no pueden ser simultáneamente verdaderas –ni, por otra parte, tampoco falsas todas; aunque esto puede parecer que es más posible, de acuerdo con lo dicho.

Pero, en orden a todas las afirmaciones de esta clase, es preciso exigir, como se dijo ya en los razonamientos anteriores, no que algo sea o no sea, sino que lo que dicen signifique algo, de suerte que se debe discutir partiendo de una definición, determinando qué significa lo falso o lo verdadero. Y, si decir lo verdadero no es ninguna otra cosa sino negar lo falso, es imposible que todas las cosas sean falsas; pues necesariamente será verdadera una de las dos partes de la contradicción. Además, si todo tiene que ser afirmado o negado, es imposible que ambas cosas sean falsas; pues una sola de las dos partes de la contradicción es falsa.

Acontece también, ciertamente, a todas estas proposiciones lo que se dice tantas veces: que ellas mismas se destruyen. Pues el que dice que todas las cosas son verdaderas hace verdadera incluso la proposición contraria a la suya, de suerte que hace a la suya no verdadera (pues la contraria niega que ésta sea verdadera), y el que dice que todas las cosas son falsas, también a sí mismo se proclama falso. Y, si exceptúan el uno la proposición contraria, diciendo que ella sola no es verdadera, y el otro la suya propia, diciendo que no es falsa, igualmente se verán obligados a postular que infinitas proposiciones sean verdaderas y falsas. Pues la que dice que la proposición es verdadera es verdadera, será verdadera; y esto procederá al infinito. Y es claro que ni los que dicen que todas las cosas están quietas dicen verdad, ni los que dicen que todas se mueven. Pues, si todas están quietas, siempre serán verdaderas o falsas las mismas cosas; pero esto cambia ostensiblemente (pues el que lo dice, en algún tiempo él mismo no existía y nuevamente dejará de existir). Y, si todas las cosas se mueven, nada será verdadero; por consiguiente, todas las cosas son falsas; pero ha quedado demostrado que esto es imposible.

Además, lo que cambia es necesariamente un ente; pues el cambio se produce desde algo a algo. Pero tampoco es verdad que todas las cosas estén quietas o se muevan alguna vez, y que nada esté quieto o se mueva siempre; pues hay algo que siempre mueve las cosas que se mueven, y el primer Motor es inmóvil él mismo.

LIBRO V

Capítulo 1

Se llama *principio*, en primer lugar, al punto de una cosa desde donde alguien puede comenzar a moverse; por ejemplo, el principio de la longitud y del camino será, por esta parte, **(1013ª)** éste, y por la contraria, el otro. En segundo lugar, se llama también principio el punto desde donde cada cosa puede hacerse del mejor modo; por ejemplo, la instrucción no debe a veces principiarse desde lo primero y desde el principio de la cosa, sino desde donde con más facilidad puede aprender el discípulo. En tercer lugar, se llama principio aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse; por ejemplo, de una nave, la quilla, y de una casa, los cimientos, y de los animales, unos consideran principio el corazón, otros el cerebro, y otros, cualquiera otra parte semejante. En cuarto lugar, aquello desde lo cual, sin ser intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse y desde donde principian naturalmente el movimiento y el cambio; por ejemplo, el hijo, desde el padre y la madre, y la lucha, desde la injuria. En quinto lugar, aquello según cuyo designio se mueven las cosas que se mueven y cambian las que cambian, como en los Estados los magistrados, las potestades, los reinos y las tiranías se llaman principios, y las artes, y, de éstas, sobre todo las arquitectónicas. Además, el punto desde donde una cosa empieza a ser cognoscible también se llama principio de la cosa; por ejemplo, de las demostraciones, las premisas. Y de otros tantos modos se dicen también las causas; pues todas las causas son principios.

Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce. Y de éstos, unos son intrínsecos y otros extrínsecos. Por eso es principio la naturaleza, el elemento, la inteligencia, el designio, la substancia y la causa final, pues el principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas es lo Bueno y lo Bello.

Capítulo 2

Se llama causa, en un primer sentido, la materia inmanente de la que algo se hace; por ejemplo, el bronce es causa de la estatua, y la plata, de la copa, y también los géneros de estas cosas. En otro sentido, es causa la especie y el modelo; y éste es el enunciado de la esencia y sus géneros (por ejemplo, de la octava musical, la relación de dos a uno, y, en suma, el número) y las partes que hay en el enunciado. Además, aquello de donde procede el principio primero del cambio o de la quietud; por ejemplo, el que aconsejó es causa de la acción, y el padre es causa del hijo, y, en suma, el agente, de lo que es hecho, y lo que produce el cambio, de lo que lo sufre. Además, lo que es como el fin; y esto es aquello para lo que algo se hace, por ejemplo, del pasear es causa la salud. ¿Por qué, en efecto, se pasea? Decimos: para estar sano. Y, habiendo dicho así, creemos haber dado la causa. Y cuantas cosas, siendo otro el motor, se hacen entre el comienzo y el fin; por ejemplo, de la salud es causa el adelgazamiento, o la purga, o las medicinas, o los **(1013b)** instrumentos del médico. Pues todas estas cosas son por causa del fin, y se diferencian entre sí porque unas son instrumentos, y otras, obras. Así, pues, las causas se dicen, sin duda, en todos estos sentidos; pero ocurre que, diciéndose las causas en varios sentidos, hay también varias causas de lo mismo, no accidentalmente (por ejemplo, de la estatua son causa el

arte del escultor y el bronce, no en algún otro aspecto, sino en cuanto estatua; pero no son causa del mismo modo, sino lo uno como materia y lo otro como aquello de donde procede el movimiento), y causas recíprocas (por ejemplo, el trabajar es causa de la buena salud, y ésta, del trabajar; pero no del mismo modo, sino lo uno, como fin, y lo otro, como principio del movimiento). Y todavía, una misma cosa es causa de los contrarios; pues lo que, estando presente, es causa de esto, eso mismo, estando ausente, lo consideramos a veces causa de lo contrario; por ejemplo, consideramos causa del naufragio la ausencia del piloto, cuya presencia era causa de la conservación, y ambas, tanto la presencia como la privación, son causas en cuanto que mueven. Y todas las causas ahora mencionadas se dividen en cuatro clases principales. Pues los elementos de las sílabas, la materia de las cosas fabricadas, el Fuego, la Tierra y todos los principios semejantes de los cuerpos, las partes del todo y las premisas de la conclusión, son causas como aquello de lo que proceden las cosas; y estas causas, unas son como el sujeto, por ejemplo las partes; otras, como la esencia, por ejemplo el todo, la composición y la especie. Pero la semilla, el médico, el que aconsejó y, en general, el agente, todas éstas son causas de donde procede el principio del cambio o de la estabilidad. Otras son causas como el fin y el bien de las otras cosas; pues aquello para lo cual las demás cosas se hacen quiere ser lo mejor y el fin de las demás cosas; y nada importa decir que es el Bien en sí o un bien aparente.

Así, pues, éstas son las causas, y tal es el número de sus especies; pero los modos de las causas son muchos en número, aunque, recapitulados, también éstos son menos: las causas, en efecto, se dicen en varios sentidos, y de las que son de la misma especie, una es anterior y otra posterior; por ejemplo, el médico es causa de la salud, y el artesano, de su obra, y de la octava musical, el doble y el número, y siempre las cosas que contienen lo que sea, de los singulares. Y, además, como el accidente y sus géneros; por ejemplo, de la estatua es causa, de un modo, Policleto, y, de otro modo, un escultor, porque el escultor es accidentalmente Policleto; y los sujetos que contienen el accidente, **(1014ª)** por ejemplo un hombre es causa de la estatua, o también, en general, un animal, porque Policleto es hombre, y el hombre es animal. Y hay también entre los accidentes unos más remotos o más próximos que otros; por ejemplo, si se dijera que el blanco y el músico son causa de la estatua, y no sólo Policleto o un hombre. Y, además, de todas las causas dichas tanto propiamente como accidentalmente, unas se dicen como en potencia y otras como en acto; por ejemplo, causa de la edificación, un edificador o un edificador que está edificando. Y lo mismo se dirá también de aquello en que las causas son causas para las cosas dichas, por ejemplo, de esta estatua o de una estatua o, en general, de una imagen, y de este bronce o de un bronce o, en general, de una materia; y lo mismo en los accidentes. Y, todavía, se dirán concatenadas tanto éstas como aquéllas; por ejemplo, no Policleto ni un escultor, sino el escultor Policleto. Sin embargo, todas éstas son en total seis, pero dichas en dos sentidos; pues se dicen causas o bien como lo singular o bien como el género, o bien como el accidente o como el género del accidente, o bien como concatenadas o como dichas simplemente, y todas o bien como actuantes o bien potencialmente. Y se diferencian en que las que están en acto y las singulares son o dejan de ser junto con las cosas de las que son causas; por ejemplo, este que cura, simultáneamente con este que es curado, y este que edifica, con esto que es edificado. En cambio, las que están en potencia, no siempre; pues no se destruye la casa al mismo tiempo que el edificador.

Capítulo 3

Se llama *elemento* lo primero, inmanente y específicamente indivisible en otra especie, de lo que algo está compuesto; por ejemplo, son elementos de una voz aquellas partes de las que se

compone la voz y en las que finalmente se divide, pero éstas ya no se dividen en otras voces específicamente diferentes de ellas, sino que, aunque se dividan, sus partes serán de la misma especie; por ejemplo, una parte de agua es agua, pero no es sílaba una parte de la sílaba. Y de modo semejante explican también los elementos de los cuerpos los que dicen en qué cosas últimas se dividen los cuerpos, sin que éstas se dividan ya en otras cosas específicamente diferentes; y ya sean una o varias las cosas tales, las llaman elementos. Y de modo parecido se llaman también elementos los de las proposiciones geométricas, y, en general, los de las demostraciones; pues las demostraciones **(1014b)** primeras e implícitas en más demostraciones se llaman elementos de las demostraciones; y son tales los silogismos primeros compuestos de los tres términos a través de uno medio.

Y, metafóricamente, llaman también elemento, partiendo de aquí, a lo que, siendo uno y pequeño, es útil para muchas cosas; por eso también lo pequeño y simple e indivisible se llama elemento. De aquí procede que las cosas más universales son elementos, porque cada una de ellas, siendo una y simple, está en muchas o en todas o en la mayoría; de aquí también que el Uno y el Punto sean considerados por algunos como principios. Y, puesto que los llamados géneros son universales e indivisibles (pues no hay enunciado de ellos), algunos llaman elementos a los géneros, más aún que a la diferencia, porque el género es más universal; en efecto, a lo que tiene diferencia también le acompaña el género; en cambio, a lo que tiene género, no siempre le acompaña la diferencia. Pero es común a todos los tipos de elemento que sea elemento de cada cosa lo primero que está en cada una.

Capítulo 4

Se llama *naturaleza*, en un sentido, la generación de las cosas que crecen; por ejemplo, si uno pronunciara la u alargándola; en otro sentido, aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece. Además, aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales. Y se dice que crecen cuantas cosas tienen aumento a través de otro por contacto y unión natural, o por adherencia, como los embriones. Pero la unión natural se diferencia del contacto, pues en éste no es necesario que haya ninguna otra cosa además del contacto, mientras que en las cosas que están unidas naturalmente hay en ambas algo idénticamente uno, que hace que, en vez de tocarse, estén unidas naturalmente y sean una sola cosa en cuanto a la continuidad y la cantidad, pero no en cuanto a la cualidad. Y se llama también naturaleza el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales; por ejemplo, se dice que el bronce es la naturaleza de una estatua y de los utensilios de bronce, y la madera, de los de madera. Y lo mismo en las demás cosas. Pues de estos elementos es cada cosa, conservándose la materia primera; de este modo, en efecto, dicen que son también naturaleza los elementos de los entes naturales, mencionando unos el Fuego, otros la Tierra, otros el Aire, otros el Agua, otros alguna otra cosa semejante; unos, algunas de estas cosas, y otros, todas éstas. Y, todavía, en otro sentido, se llama naturaleza la substancia de los entes naturales; así lo entienden, por ejemplo, los que dicen que la naturaleza es la composición primera, o, como dice Empédocles: «no hay naturaleza de ninguno de los entes, / sino **(1015ª)** que sólo hay mezcla y permutación de las cosas mezcladas, / pero se llama naturaleza entre los hombres». Por eso también cuantas cosas son o se generan naturalmente, aunque exista ya aquello a partir de lo cual naturalmente se generan o son, decimos que aún no tienen la naturaleza si no tienen la especie y la forma. Por consiguiente, es por naturaleza lo que consta de estas dos cosas, como los animales y las partes de ellos.

Y es naturaleza no sólo la materia primera (y ésta, de dos modos: o la primera para el objeto mismo, o la primera absolutamente; por ejemplo, para los objetos hechos de bronce, el bronce es primero para ellos; pero, absolutamente, sin duda el agua, si es que todas las cosas fusibles son agua), sino también la especie y la substancia; y éste es el fin de la generación. Y, por extensión, a partir de aquí y en general, toda substancia se llama naturaleza a causa de ésta, porque también la naturaleza es cierta substancia. Así, pues, de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la substancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales; la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este principio, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos a partir de este principio. Y el principio del movimiento de los entes naturales es éste, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en entelequia.

Capítulo 5

Se llama *necesario* aquello sin lo cual, como concausa, no es posible vivir (por ejemplo, la respiración y el alimento son algo necesario para el animal, pues es imposible que sin ellos exista). También aquello sin lo cual no es posible que exista o se genere el bien, ni desechar el mal o librarse de él (por ejemplo, beber la medicina es necesario para no estar enfermo, y navegar hacia Egina, para recibir el dinero). Además, lo forzoso y la violencia, es decir, lo que, contra la tendencia y el designio, estorba e impide; lo forzoso, en efecto, se llama necesario, por lo cual es también aflictivo (como dice Eveno: «Pues toda acción necesaria es molesta por naturaleza»), y la violencia es cierta necesidad (como dice también Sófocles: «Pero la violencia me pone en la necesidad de hacer estas cosas»), y con razón se cree que la necesidad es algo que no se deja disuadir, pues es contraria al movimiento conforme con el designio y con la reflexión.

Además, lo que no puede ser de otro modo, decimos que es necesario que sea así; y según este sentido de lo necesario se dicen también necesarias en cierto modo todas las demás cosas. **(1015b)** Pues lo forzoso quiere decir hacer o padecer necesariamente, cuando no es posible seguir la propia tendencia a causa de lo que impone su fuerza, como si dijéramos que necesidad es aquella por la cual no es posible obrar de otro modo, y lo mismo en lo que atañe a las concausas del vivir y del bien; pues, cuando no es posible ora el bien ora vivir y ser sin ciertas cosas, éstas son necesarias, y esta causa es cierta necesidad. Además, la demostración es una de las cosas necesarias, porque no es posible que la conclusión sea de otro modo, si se ha demostrado absolutamente; y de esto son causas las premisas, si es imposible que sean de otro modo aquellas de las cuales procede el silogismo.

Así, pues, algunas cosas tienen en otra la causa de que sean necesarias, pero otras no, sino que a causa de éstas son necesarias otras. Por tanto, lo primero y propiamente necesario es lo simple; esto, en efecto, no puede ser de varios modos, de suerte que tampoco puede ser de tal modo y de tal otro; pues ya sería de varios modos. Así, pues, si hay algunos entes eternos e inmóviles, para éstos no hay nada forzoso ni preternatural.

Capítulo 6

Se dice que algo es *uno* o bien accidentalmente o bien por sí; accidentalmente, por ejemplo, «Corisco y lo músico» y «Corisco músico» (pues es lo mismo decir «Corisco y lo músico» que «Corisco músico»), y «lo músico y lo justo», y «(Corisco) músico y Corisco justo». Pues todo

esto se llama uno accidentalmente; «lo justo y lo músico», porque son accidentes de una sola substancia, y «lo músico y Corisco», porque lo uno es accidente de lo otro; e igualmente, en cierto modo, también «Corisco músico» es uno con «Corisco», porque una de las partes del enunciado es accidente para la otra, por ejemplo «lo músico» para «Corisco»; y «Corisco músico» es uno con «Corisco justo», porque una parte de uno y otro enunciado es accidentalmente uno con el mismo uno. Y del mismo modo también, si el accidente se dice del género o de los nombres de algún universal, por ejemplo si se dice que «hombre» es lo mismo que «hombre músico»; pues o bien se dice porque lo músico es accidente del hombre, que es una sola substancia, o bien porque ambos son accidentes de alguno de los singulares, por ejemplo de Corisco. Pero no se dan ambos del mismo modo, sino que uno se da probablemente como género y en la substancia, y el otro, como hábito o afección de la substancia. Así, pues, todo lo que se dice uno accidentalmente, se dice en este sentido. En cuanto a lo que se dice uno por sí, unas veces se dice uno por ser continuo, **(1016ª)** por ejemplo un haz, por la atadura, y unas maderas, por la cola; y una línea, aunque sea quebrada, si es continua, se llama una, como también cada una de las partes del cuerpo, por ejemplo la pierna y el brazo. Y, entre estas mismas cosas, es más uno lo continuo por naturaleza que lo continuo por arte. Y se llama continuo aquello cuyo movimiento es uno por sí y no puede ser de otro modo; y el movimiento es uno cuando es indivisible, y es indivisible según el tiempo. Y es continuo por sí todo lo que es uno no por contacto; pues si pones maderos tocándose unos a otros, no dirás que son uno, ni un madero ni un cuerpo ni ninguna otra cosa continua. Así, pues, lo totalmente continuo se dice uno aunque tenga flexión, y todavía más lo que no tiene flexión, por ejemplo la tibia o el muslo más que la pierna entera, porque es posible que el m ovimiento de la pierna entera no sea uno solo. Y la línea recta es más una que la quebrada; y a la quebrada y que tiene ángulo la llamamos una y no una, porque es posible que su movimiento sea no simultáneo o simultáneo; pero el movimiento de la recta siempre es simultáneo, y ninguna parte suya que tenga magnitud está en reposo mientras otra se mueve, como pueden hacer las de la línea quebrada. Uno se dice todavía en otro sentido, por ser el sujeto específicamente indiferenciado; y es indiferenciado aquello cuya especie es indivisible según la sensación; y el sujeto es o bien el primero o bien el último en orden al fin; en efecto, el vino se dice uno y el agua una, en cuanto que son específicamente indivisibles, y los líquidos todos se dicen uno, (por ejemplo el aceite, el vino) y las cosas fusibles, porque todos tienen el mismo sujeto último; pues son Agua o Aire todas estas cosas. Y se dicen uno también las cosas cuyo género es uno, aunque diferente por las diferencias opuestas - y todas estas cosas se dicen uno porque es uno el género que subyace a las diferencias (por ejemplo, caballo, hombre, perro son algo uno porque todos son animales), y de un modo ciertamente afín a como la materia es una. Y estas cosas, ora se dicen una de este modo, ora el género superior se dice el mismo –si son las especies últimas del género- el superior a éstas, por ejemplo el isósceles y el equilátero son una y la misma figura porque ambos son triángulos; pero no los mismos triángulos.

Y todavía se llama uno todo aquello cuyo enunciado, el que enuncia la esencia, es indivisible en orden a otro que manifiesta [la esencia] la cosa (ya que en sí mismo todo enunciado es divisible). Así, en efecto, lo que ha aumentado y lo que disminuye es uno, porque el enunciado es uno, como, en las superficies, es uno el enunciado de la especie. Y, en suma, aquellas **(1016b)** cosas cuya intelección, la que entiende la esencia, es indivisible y no puede producir separación ni temporal ni local ni conceptual, esas cosas principalmente son uno, y, de ellas, sobre todo las que son substancias. Pues, en general, todo lo que no tiene división, en la medida en que no la tiene, se dice uno; por ejemplo, si algo no tiene división en cuanto hombre, es un solo hombre, y, si no la tiene en cuanto animal, es un solo animal, y, si en cuanto magnitud, una sola magnitud. Así, pues, la mayoría de los seres se dicen uno por hacer, o tener, o padecer, o ser relativos a alguna otra cosa que es una, y los que primordialmente se dicen uno son aquellos cuya substancia es una, y es una o por su continuidad o por su especie o por su enunciado. En efecto, contamos

como más de uno o los que no son continuos, o aquellos cuya especie no es una o cuyo enunciado no es uno.

Y, todavía, en un sentido decimos que cualquier cosa es una si es cuanta y continua, pero en otro sentido no, si no es algo completo, y esto no lo es si no tiene la especie una; por ejemplo, no podríamos hablar de una unidad al ver las partes del calzado dispuestas de cualquier modo, a no ser por la continuidad, pero sí podremos si las vemos de tal modo que sean calzado y tengan cierta especie ya una. Por eso también la línea del círculo es la más una de las líneas, porque es completa y perfecta. Pero el ser uno es ser cierto principio de un número. Pues la primera medida es un principio; aquello, en efecto, con lo que primero conocemos, es la primera medida de cada género. Por tanto, el Uno es principio de lo cognoscible acerca de cada cosa. Pero el Uno no es lo mismo en todos los géneros. Aquí, en efecto, es el semitono, y allí, la vocal o la consonante; y el Uno del peso es otro, y otro el del movimiento. Pero en todas partes el Uno es indivisible según la cantidad o según la especie. Así, pues, el indivisible según la cantidad, cuando lo es totalmente y sin posición se llama unidad, y cuando lo es totalmente pero con posición, se llama punto; lo divisible en una dimensión se llama línea; lo divisible en dos dimensiones, superficie, y lo divisible totalmente y en tres dimensiones según la cantidad, cuerpo. Inversamente, lo divisible en dos dimensiones se llama superficie; lo divisible en una dimensión, línea, y lo que no es divisible de ningún modo según la cantidad, punto y unidad; sin posición, unidad, y con posición, punto. Además, lo que es uno lo es, o según el número, o según la especie, o según el género, o según la analogía; es uno por el número aquello cuya materia es una; por la especie, aquello cuyo enunciado es uno; por el género, lo que tiene la misma figura de la predicación, y según la analogía, todo lo que es como una cosa en orden a otra. Y siempre los modos posteriores acompañan a los anteriores; por ejemplo, todo lo que es uno por el número lo es también por la especie; pero lo que es uno por la especie, no siempre lo es también por el número. Por el género, en cambio, es uno todo lo que lo es por la **(1017ª)** especie; pero lo que lo es por el género, no siempre lo es también por la especie, sino por analogía; pero lo que es uno por analogía, no siempre lo es por el género. Y es claro también que lo múltiple se dirá en sentido opuesto a lo uno; unas veces, por no ser continuo; otras, por tener divisible la materia según la especie, ora la materia primera ora la última; otras, por tener pluralidad de enunciados que expresan la esencia.

Capítulo 7

Se llama *ente*, uno por accidente, y otro, por sí. Por accidente decimos, por ejemplo, que el justo es músico, o que el hombre es músico, o que el músico es hombre, diciendo aproximadamente como si dijéramos que el músico edifica porque accidentalmente el edificador es músico, o el músico, edificador (pues decir que esto es tal cosa significa que tal cosa es accidente de esto), y así también en las cosas dichas. En efecto, cuando decimos que el hombre es músico, que el músico es hombre, o que el blanco es músico o que éste es blanco, decimos lo uno porque ambos atributos son accidentes del mismo sujeto, y lo otro, porque es accidente del ente, y que lo músico es hombre, porque lo músico es accidente de éste (y así se dice incluso que lo no blanco *es*, porque aquello de lo que es accidente *es).* Así, pues, las cosas que se dice que son por accidente se dicen así, o porque ambas se dan en un mismo ente, o porque lo que se dice por accidente se da en algo que existe, o porque existe aquello mismo en lo que se da aquello de lo que ello mismo se predica.

Por sí se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación; pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser. Pues bien, puesto que, de los predicados, unos significan quididad, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa lo mismo que cada uno de éstos. Pues

en nada se diferencia «un hombre es convaleciente» de «un hombre convalece», ni «un hombre es caminante o cortante» de «un hombre camina o corta», y lo mismo en los demás casos. Además, «ser» y «es» significan que algo es verdadero, y «no ser», no verdadero, sino falso, tanto en la afirmación como en la negación; por ejemplo, que Sócrates *es* músico significa que esto es verdadero, y que Sócrates *es* no blanco, que esto es verdadero; pero «la diagonal no es conmensurable» significa que esto es falso.

(1017b) Además, «ser» y «ente» significan unas veces lo dicho en potencia, y otras, en entelequia, de estos tipos de «ser» y «ente» mencionados; decimos, en efecto, que es vidente tanto lo que ve en potencia como lo que ve en entelequia, y, del mismo modo, decimos que sabe tanto lo que puede usar del saber como lo que usa de él, y que es reposado tanto lo que ya tiene reposo como lo que puede reposar. Y lo mismo en el caso de las substancias. En efecto, decimos que es un Hermes en la piedra, y que una parte de la línea es la mitad de la línea, y que es trigo el aún no maduro. Pero cuándo algo es en potencia y cuándo aún no, debe ser determinado en otro lugar.

Capítulo 8

Substancia se llaman los cuerpos simples, por ejemplo la Tierra, el Fuego, el Agua y todas las cosas semejantes, y, en general, los cuerpos y los compuestos de éstos, tanto animales como demonios, y las partes de éstos. Y todas estas cosas se llaman substancias porque no se predican de un sujeto, sino que las demás cosas se predican de éstas. Y, en otro sentido, se llama substancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predican de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal. Además, cuantas partes inmanentes hay en tales cosas, limitándolas y significando algo determinado, destruidas las cuales se destruye el todo, como destruida la superficie se destruye el cuerpo, según dicen algunos, y se destruye la superficie destruida la línea. Y, en general, el Número parece a algunos ser tal (pues dicen que, destruido él, no hay nada, y que determina todas las cosas). Además, la esencia, cuyo enunciado es una definición, también se llama substancia de cada cosa. Así, pues, resulta que la substancia se dice en dos sentidos: el sujeto último, que ya no se predica de otro, y lo que, siendo algo determinado, es también separable. Y es tal la forma y la especie de cada cosa.

Capítulo 9

Se llaman *idénticas,* unas cosas, por accidente; por ejemplo, lo blanco y lo músico se dicen idénticos porque son accidentes de lo mismo, y hombre y músico, porque lo uno es accidente de lo otro, y lo músico es hombre porque es accidente del hombre; y esto se dice idéntico a uno y otro término, y cada uno de ellos, idéntico a esto; en efecto, tanto el hombre como lo músico se dicen idénticos al hombre músico, y esto, idéntico a aquéllos (y por eso todas estas cosas no se dicen universalmente; pues no es verdadero decir que todo hombre es idéntico a lo músico; pues los universales existen por sí, y los accidentes no existen por sí, sino que se dicen simplemente de **(1018ª)** los individuos; idéntico, en efecto, parece ser «Sócrates» y «Sócrates músico»; pero «Sócrates» no se dice de muchos; por eso no se dice «todo Sócrates» como «todo hombre»).

Unas cosas se llaman idénticas de este modo; pero otras se llaman idénticas por sí, en los mismos sentidos en que se dice por sí lo uno. En efecto, aquellas cuya materia es una o por la especie o por el número se dicen idénticas, y aquellas cuya substancia es una. Por consiguiente, es claro que la identidad es cierta unidad, o bien del ser de varios o bien cuando se toman como

varios, por ejemplo cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma, pues entonces se toma una cosa como dos. - *Otras* se llaman aquellas cosas de las cuales son más de una las especies, o la materia, o el enunciado de la substancia; y, en general, otro se dice en sentido opuesto a idéntico.

Se llaman *diferentes* cuantas cosas son otras siendo en cierto modo idénticas, pero no por el número, sino por la especie, o por el género, o por analogía. Además, aquellas cuyo género es otro, y las contrarias, y cuantas tienen en la substancia la alteridad. Se llaman *semejantes* las que son, en todos los aspectos, sujeto paciente de lo mismo, y las que más veces son sujeto paciente de las mismas cosas que de otras, y aquellas cuya cualidad es una; y lo que tiene en común con otra cosa más numerosos o más importantes contrarios según los cuales cabe alterarse, es semejante a ésta. Y de modo opuesto a las cosas semejantes se dicen las *desemejantes.*

Capítulo 10

Opuestos se llaman la contradicción y los contrarios, los términos relativos, la privación y el hábito, y los extremos desde los cuales y hacia los cuales van las generaciones y las corrupciones; y las cosas que no pueden estar presentes simultáneamente en un receptáculo común se dice que se oponen, o ellas mismas o aquellas de las cuales constan. En efecto, lo gris y lo blanco no se dan simultáneamente en lo mismo; es que se oponen aquellas cosas de las cuales constan. *Contrarias* se llaman las cosas diferentes según el género que no pueden estar simultáneamente presentes en lo mismo, y las más diferentes entre las que están en el mismo género, y las más diferentes entre las que están en el mismo receptáculo, y las más diferentes entre las que están bajo la misma potencia, y aquellas cuya diferencia es máxima, o absolutamente, o según el género, o según la especie. Y las demás cosas se llaman contrarias, unas por tener tales contrarios, otras por ser capaces de recibirlos, otras por ser capaces de producirlos o de ser afectadas por ellos, o porque los producen o son afectadas por ellos, o por ser pérdidas o adquisiciones, hábitos o privaciones de ellos. Y, puesto que el Uno y el Ente se dicen en varios sentidos, necesariamente les seguirán también las demás cosas que se dicen según éstos, de suerte que también lo idéntico, lo otro y lo contrario, serán distintos según cada categoría. *Otras por la especie* se llaman las cosas que, siendo del **(1018b)** mismo género, no están subordinadas entre sí, y las que, estando en el mismo género, tienen diferencia, y las que tienen contrariedad en la substancia. Y los contrarios son entre sí otros por la especie, o todos, o los que se llaman contrarios primordialmente, y aquellas cosas cuyos enunciados son otros en la última especie del género (por ejemplo, hombre y caballo son indivisibles por el género, pero sus enunciados son otros), y las cosas que, estando en la misma substancia, tienen diferencia. Y son *idénticas por la especie* las cosas que se dicen de modo opuesto a éstas.

Capítulo 11

Anteriores y *posteriores* se llaman algunas cosas, suponiendo que algo es primero y principio en cada género, por [estar] más cerca de algún principio determinado o bien absolutamente y por naturaleza o bien en orden a algo o en algún lugar o por algunos; así, unas son anteriores según el lugar por estar más cerca, o bien de algún lugar determinado por la naturaleza (por ejemplo, del medio o del extremo), o bien en orden a cualquier cosa; y lo que está más alejado es posterior. Otras son anteriores según el tiempo (unas, en efecto, lo son por estar más lejos del momento presente; por ejemplo en los sucesos pasados, pues antes fueron las guerras troyanas que las

médicas, porque distan más del momento presente; y otras, por estar más cerca del momento presente; por ejemplo en los futuros, pues antes serán los juegos nemeos que los píticos, porque están más cerca del momento presente, habiéndonos servido de este momento como principio y momento primero). Otras son anteriores según el movimiento (pues es anterior lo que está más cerca del motor primero; por ejemplo, el niño es anterior al varón; y también éste es cierto principio absolutamente). Otras son anteriores según la potencia (pues es anterior lo que supera en potencia, y lo que es más potente; y es tal aquel según cuyo designio necesariamente resultará lo otro, que es posterior, de suerte que, si aquél no lo mueve, no se mueve esto, y, si lo mueve, se mueve; y el designio es un principio). Otras son anteriores según la ordenación (y éstas son las que, en relación a algo determinado, distan según cierta razón; por ejemplo, el parastata es anterior al tritostata, y la paraneta, anterior a la neta; pues allí es principio el corifeo, y aquí, la mediana. Estas cosas, pues, se dicen anteriores de este modo.

Y de otro modo se dice anterior lo anterior por el conocimiento, considerado también como anterior absolutamente. Pero, entre estos anteriores, son distintos los que lo son según el concepto y los que lo son según la sensación. Pues, según el concepto, son anteriores los universales, y, según la sensación, los singulares. Además, según el concepto, el accidente es anterior al todo; por ejemplo, lo músico es anterior al hombre músico. Pues el concepto no será todo sin la parte; sin embargo, no cabe que exista lo músico si no existe algún músico.

Todavía, se llaman anteriores las afecciones de los sujetos anteriores; por ejemplo, la rectitud es anterior a la tersura; aquélla, en efecto es afección de la línea en cuanto tal, y ésta, **(1019[a])** de la superficie. Así, pues, unas cosas se llaman anteriores y posteriores así, y otras, según la naturaleza y la substancia; las últimas son las que pueden existir sin otras, mientras que estas otras no pueden existir sin ellas; esta división la usó Platón. (Y, puesto que «ser» se dice en varios sentidos, en primer lugar es anterior el sujeto, por lo cual la substancia es anterior; después, son anteriores de distinto modo las cosas que son según la potencia y según la entelequia. Unas, en efecto, son anteriores según la potencia, y las otras, según la entelequia; por ejemplo, según la potencia, la media línea es anterior a la línea entera, y la parte, anterior al todo, y la materia, anterior a la substancia; pero, según la entelequia, son posteriores. Pues, sólo una vez disuelto el todo, serán según la entelequia).

Así, pues, en cierto modo, todas las cosas que se dicen anteriores o posteriores se dicen según éstas; unas, en efecto, pueden existir sin las otras según la generación, por ejemplo el todo sin las partes; y otras, según la corrupción, por ejemplo la parte sin el todo. Y de modo semejante las demás cosas.

Capítulo 12

Se llama *potencia* el principio del movimiento o del cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro; por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no está en lo que se edifica; pero el arte de curar, que es una potencia, puede estar en el que es curado, pero no en cuanto que es curado. Así, pues, la que es absolutamente principio del cambio o del movimiento se llama potencia en otro, o en el mismo en cuanto otro; pero hay también una potencia para ser cambiado o movido por otro, o por el mismo en cuanto otro (decimos, en efecto, que el paciente puede ser afectado por aquella potencia de la cual recibe alguna afección, unas veces si recibe una afección cualquiera, pero otras no según cualquiera afección, sino si la afección es para algo mejor).

Además, se llama potencia la de terminar una cosa bien o según designio; pues algunas veces decimos que los que simplemente andan o hablan, pero no bien, o no como quieren, no pueden hablar o andar. Y lo mismo en cuanto a recibir afecciones. Además, todos aquellos hábitos según los cuales las cosas son totalmente impasibles, o inmutables, o no fácilmente movibles hacia lo que es peor, se llaman potencias; las cosas, en efecto, se quiebran o se desmenuzan, o se doblan, y, en una palabra, se destruyen, no por poder, sino por no poder, y por carecer de algo; y son impasibles frente a tales alteraciones las que apenas o ligeramente son afectadas, a causa de su potencia, por poder, y por estar dispuestas de algún modo. Diciéndose la potencia en todos estos sentidos, también *potente* se dirá, en un sentido, lo que tiene un principio de movimiento o de cambio (pues también lo que puede detener es algo potente) en otro, o en sí mismo en cuanto otro; en un **(1019b)** segundo sentido, se llama potente una cosa si algo tiene sobre ella tal potencia; en otro, si tiene potencia para experimentar cualquier cambio, ora hacia lo que es peor, ora hacia lo que es mejor (pues también lo que se corrompe parece ser potente para corromperse, o que no se corrompería si fuera impotente para ello; por consiguiente, tiene cierta disposición y causa y principio de tal afección. Así, pues, unas veces parece ser tal por tener algo, otras por estar privado de algo. Pero, si la privación es en cierto modo un hábito, todas las cosas serán potentes por tener algo. Pero el ser se dice equívocamente; de suerte que se es potente por tener algún hábito y principio, y por tener la privación de éste, si cabe tener una privación. Y, de otro modo, por no tener otro, o él mismo en cuanto otro, la potencia o principio de su corrupción.

Y, todavía, todas estas cosas se dicen potentes o bien simplemente, porque pueden llegar o no llegar a ser, o porque llegan o no llegan a ser bien. Pues también en los inanimados reside tal potencia, por ejemplo en los instrumentos; pues dicen que una lira puede tocar, y otra no, si no es de buen sonido.

Impotencia es la privación de potencia y de un principio tal cual se ha dicho, o absolutamente, o en el llamado por la naturaleza a tenerlo, o bien cuando está llamado por la naturaleza a tenerlo ya; no se diría, en efecto, que un niño, un varón adulto y un eunuco son igualmente impotentes para engendrar.

Y, todavía, según una y otra potencia, hay una impotencia opuesta, a la que simplemente mueve y a la que mueve bien.

Impotentes, por tanto, se llaman unas cosas según esta impotencia, y otras, de otro modo, como lo posible y lo imposible; es imposible aquello cuyo contrario es verdadero por necesidad (por ejemplo, que la diagonal sea de la misma medida que un lado del cuadrado es imposible, porque esto es falso, y su contrario no sólo es verdadero, sino incluso necesario [que sea de distinta medida]). Por consiguiente, que sea de la misma medida no sólo es falso, sino incluso falso de necesidad.

Y lo contrario a esto, lo posible, es cuando lo contrario no es necesariamente falso, por ejemplo, es posible que un hombre esté sentado, pues no es falso de necesidad que no esté sentado. Así, pues, lo posible significa, en un sentido, como se ha dicho, lo no falso de necesidad; en otro, el ser verdadero, y en otro, lo que cabe que sea verdadero ya. Y, metafóricamente, se llama potencia la que se estudia en la Geometría. Éstas son, pues, las cosas posibles no según una potencia.

Pero las que se dicen según una potencia, todas se dicen en **(1020ª)** orden a una primera; y ésta es un principio de cambio que está en otro, o en el mismo en cuanto otro. Las demás cosas, en efecto, se llaman posibles, unas porque algo distinto de ellas tiene tal potencia, otras porque no la tiene, y otras porque la tiene de un modo determinado. Y de manera semejante también las imposibles. De suerte que la definición propia de la potencia primera sería: principio mutativo que está en otro, o en el mismo en cuanto otro.

Capítulo 13

Cuanto se llama lo divisible en sus partes integrantes, de las cuales una y otra o cada una es por naturaleza algo uno y algo determinado. Así, pues, una multitud es algo cuanto si es numerable, y una magnitud, si es mensurable. Y se llama multitud lo potencialmente divisible en partes discontinuas, y magnitud, lo divisible en partes continuas. Y la magnitud continua en una dimensión se llama longitud; la continua en dos, latitud, y la continua en tres, profundidad. Y la multitud finita se llama número, y la longitud, línea, y la latitud, superficie, y la profundidad, cuerpo. Además, unas cosas se llaman cuantas por sí, y otras, accidentalmente; por ejemplo, la línea es algo cuanto por sí, y lo músico, accidentalmente. Y de las cosas que son cuantas por sí, unas lo son según la substancia, como es algo cuanto la línea (pues en el enunciado que dice qué es figura «algo cuanto»), y otras son afecciones y hábitos de tal substancia, como lo mucho y lo poco, lo largo y lo corto, lo ancho y lo estrecho, lo alto y lo bajo, lo pesado y lo ligero, y las demás cosas semejantes. Y también lo grande y lo pequeño, y lo mayor y lo menor, en sí mismos y en relación recíproca, son de suyo afecciones de lo cuanto. Pero estos nombres se transfieren también a otras cosas. Y de las cosas que se dicen cuantas accidentalmente, unas se dicen del mismo modo que se dijo que era cuanto lo músico y lo blanco, por ser algo cuanto aquello en lo que están, y otras, como se dicen cuantos el movimiento y el tiem po; pues también éstos se dicen cuantos y continuos, por ser divisibles aquellas cosas de las que éstos son afecciones. Pero me refiero no a lo que se mueve, sino a aquello a través de lo que fue movido; pues, por ser cuanto esto, también el movimiento es cuanto, y el tiempo es cuanto por serlo el movimiento.

Capítulo 14

Cualidad se llama, en un sentido, la diferencia de la substancia; por ejemplo, un hombre es un animal de cierta cualidad porque es bípedo, y un caballo, porque es cuadrúpedo, y un círculo es una figura de cierta cualidad porque no tiene ángulos, puesto que la diferencia substancial es una cualidad. – Por **(1020b)** consiguiente, en este sentido, la cualidad se llama diferencia de la substancia.

Pero, en otro sentido, la cualidad se dice como en las cosas inmóviles y en las Cosas matemáticas, del modo que los números son de cierta cualidad, por ejemplo los números compuestos y que no son sólo en una dimensión, sino aquellos de los que es imitación el plano y el sólido (y éstos son los cuantas veces cuantos o cuantas veces cuantas veces cuantos), y, en suma, lo que hay en la substancia además de lo cuanto. Pues la substancia de cada uno es lo que es una sola vez; por ejemplo, la substancia de seis no es lo que son dos veces o tres veces, sino lo que son una sola vez. Pues seis son una sola vez seis. Además, todas las afecciones de las substancias que se mueven, como el calor y la frialdad, la blancura y la negrura, la pesadez y la ligereza, y todas las cosas semejantes, según las cuales se dice también que se alteran los cuerpos de las cosas que cambian. Además, según la virtud y el vicio, y, en general, el mal y el bien.

Así, pues, la cualidad puede decirse sin duda de dos modos, y de éstos sería uno el más propio. La cualidad primera es, en efecto, la diferencia de la substancia (y de ésta es cierta parte también la cualidad que hay en los números; pues es cierta diferencia de substancias, pero de substancias que o bien no se mueven o bien no en cuanto que se mueven), y las afecciones de las cosas que se mueven en cuanto que se mueven, y las diferencias de los movimientos. Y la virtud y el vicio son

cierta parte de las afecciones, pues manifiestan diferencias del movimiento y de la actividad, según las cuales actúan o reciben la acción de otro, bien o mal, las cosas que están en movimiento. Pues lo que puede ser movido o actuar de tal modo es bueno, y lo que puede ser movido o actuar del modo contrario, malo. Pero lo bueno y lo malo significan cualidad sobre todo en los seres animados, y, de entre éstos, principalmente en los que tienen albedrío.

Capítulo 15

Relativo se dice, de unas cosas, como lo doble en orden a la mitad y lo triple en orden a la tercera parte, y en general el múltiplo en orden al submúltiplo, y lo que excede en orden a lo excedido; de otras, como lo que puede calentar en orden a lo que puede ser calentado, y lo cortante en orden a lo cortable, y, en una palabra, lo activo en orden a lo pasivo; de otras, como lo medible en orden a la medida, y lo escible en orden a la ciencia, y lo sensible en orden a la sensación.

Las relaciones de la primera clase se dicen según un número, o simplemente o de un modo determinado, en orden a ellos o en orden a uno (por ejemplo lo doble es, en relación a uno, un número determinado, y el múltiplo está en relación numérica con uno, pero no determinada, como ésta o ésta. Y lo **(1021ª)** sesquiáltero está en orden a lo subsesquiáltero en relación numérica determinada, pero lo superparcial en orden a lo subsuperparcial está en relación indeterminada, como el múltiplo en orden a uno. Y lo que excede en orden a lo excedido es totalmente indeterminado según un número; el número, en efecto, es conmensurable, y de lo no conmensurable no se dice un número, y lo que excede en orden a lo excedido es tanto como lo excedido y todavía más, pero esto es indeterminado; pues es de cualquier modo, o igual o no igual a lo excedido). Así, pues, todas estas relaciones se dicen según un número y son afecciones de un número. Y también lo igual y semejante y lo idéntico, de distinto modo (todos, en efecto, se dicen según el Uno, pues son idénticas aquellas cosas cuya substancia es una, y semejantes, aquellas cuya cualidad es una, e iguales, aquellas cuya cantidad es una: y el Uno es principio y medida del número, de suerte que todas éstas se dicen relaciones según un número, pero no del mismo modo).

Y las relaciones activas y las pasivas se dicen relaciones según la potencia activa y pasiva y los actos de las potencias; por ejemplo, lo que puede calentar es relativo a lo que puede ser calentado porque puede, y a su vez lo que calienta es relativo a lo que es calentado, y lo que corta, relativo a lo que es cortado, como actuantes. Pero de las cosas relativas numéricamente no hay actos, a no ser del modo que se ha dicho en otro lugar; y los actos según un movimiento no se dan en ellas. Pero algunas cosas relativas según una potencia se dicen también relativas según tiempos particulares, por ejemplo lo que ha hecho en relación a lo que ha sido hecho, y lo que hará en relación a lo que será hecho. Así, en efecto, el padre se dice padre del hijo; pues el uno ha hecho algo y el otro ha recibido la acción. Además, algunas cosas son relativas por privación de potencia, como lo imposible y cuantas cosas se dicen así, por ejemplo lo invisible. Así, pues, las cosas que se dicen relativas según número y potencia, todas son relativas porque lo que ellas son se expresa por lo que es de otro, y no porque otra cosa sea relativa a ellas. Pero lo mensurable y lo escible y lo pensable se dicen relativos porque otra cosa se dice relativa a ellos. Lo pensable, en efecto, significa que hay pensamiento de ello; pero el pensamiento no es relativo a aquello de lo que es pensamiento (pues se habría dicho dos veces lo mismo), y, de modo semejante, la visión es **(1021b)** visión de algo, no de aquello de lo que es visión (aunque sea verdadero decir esto), sino relativa al color o relativa a alguna otra cosa semejante. Pero de aquel modo se dirá dos veces lo mismo, que la visión es de lo que es. Así, pues, las cosas que se dicen relativas según ellas mismas, unas se dicen así, otras si los géneros de ellas son tales; por ejemplo, la Medicina es una de las cosas relativas porque el género de ella, la ciencia, es

considerado como relativo. Además, todas aquellas cosas según las cuales se dicen relativas las que las tienen, como la igualdad porque se dice relativo lo igual, y la semejanza porque se dice relativo lo semejante. Otras, accidentalmente; por ejemplo, un hombre es relativo porque es accidental para él ser doble, y esto es una de las cosas relativas; o lo blanco, si es accidente de uno mismo ser doble y blanco.

Capítulo 16

Perfecto se dice, en primer lugar, aquello fuera de lo cual no es posible tomar ninguna parte de ello (por ejemplo, tiempo perfecto de cada cosa es aquel fuera del cual no es posible tomar algún tiempo que sea parte de este tiempo), y lo que, según la excelencia y el bien, no puede ser superado en cuanto al género; por ejemplo, un médico es perfecto, y un flautista es perfecto, cuando, según la especie de la propia excelencia, nada les falta (y así, por metáfora, también en las cosas malas decimos «un sicofanta perfecto y un ladrón perfecto», puesto que también los llamamos buenos, por ejemplo «un buen ladrón o un buen sicofanta». Y la excelencia es cierta perfección; pues cada cosa es perfecta y toda substancia es perfecta cuando, según la especie de la propia excelencia, no carece de ninguna parte de su magnitud natural.

Todavía, se llaman perfectas aquellas cosas que han conseguido el fin, siendo éste noble; pues se llaman perfectas por tener el fin, de suerte que, puesto que el fin es una de las cosas extremas, trasladando el sentido también a las cosas malas, decimos que algo ha perecido perfectamente y que se ha corrompido perfectamente, cuando nada falta de la corrupción y del mal, sino que está en el extremo; por eso también la muerte se llama fin por metáfora, porque ambos son cosas extremas. Y también se llama fin la causa final última.

Así, pues, las cosas llamadas perfectas según ellas mismas se llaman así de todos estos modos; unas por no carecer de nada en el sentido del bien ni tener superación ni tomar algo fuera; otras, en absoluto, por no tener superación en cada género ni haber nada fuera; y las demás se llaman perfectas o bien según **(1022ª)** éstas, o bien por hacer algo perfecto o por tenerlo o por adaptarse a ello o por decirse de alguna manera en orden a las primariamente llamadas perfectas.

Capítulo 17

Término se llama lo último de cada cosa, y lo primero fuera de lo cual no es posible tomar nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está todo lo de ella, y lo que sea especie de magnitud o de lo que tiene magnitud, y el fin de cada cosa (y es tal aquello a lo que se dirige el movimiento y la acción, y no aquello desde lo que comienza; pero algunas veces, ambas cosas, aquello desde lo que comienza y aquello a lo que se dirige y la causa final), y la substancia de cada cosa y la esencia de cada cosa; pues ésta es término del conocimiento; y, si lo es del conocimiento, también de la cosa. Por consiguiente, está claro que, de cuantos modos se dice el principio, de tantos se dice también el término, y todavía de más; pues el principio es un término, pero no todo término es principio.

Capítulo 18

«Por lo que» se dice en varios sentidos; en un sentido es la especie y la substancia de cada cosa; por ejemplo, aquello por lo que uno es bueno es el Bien en sí; en otro sentido, aquello en lo

que primero puede algo llegar a ser naturalmente, por ejemplo el color en la superficie. Así, pues, lo primeramente llamado «por lo que» es la especie, y, en segundo lugar, es como la materia de cada cosa y lo primero que subyace a cada cosa. Y, en general, «por lo que» tendrá las mismas acepciones que «causa»; se dice, en efecto, «¿por qué ha venido?» o «¿a causa de qué ha venido?», y «¿por qué se ha hecho un paralogismo o un silogismo?», o «¿cuál es la causa del silogismo o del paralogismo?». Además, se llama «por lo que» lo que es por posición: «por lo que» se ha detenido o «por lo que» anda; pues todas estas cosas significan lugar y posición. De suerte que también «por sí mismo» tiene que decirse en varios sentidos; un «por sí mismo» es, en efecto, la esencia de cada cosa, por ejemplo Calias es por sí mismo Calias y la esencia de Calias; otro, todo lo que hay en la quididad, por ejemplo Calias es por sí mismo animal; pues en el enunciado está «animal»;

Calias es, en efecto, cierto animal. Además, si el sujeto ha recibido algo directamente en sí mismo o en alguna de las partes de sí mismo; por ejemplo, la superficie es blanca por sí misma, y el hombre vive por sí mismo; pues el alma, en la cual está directamente el vivir, es una parte del hombre. Todavía, aquello de lo cual no es causa otra cosa; del hombre, en efecto, hay varias causas: lo animal, lo bípedo; sin embargo, el hombre es hombre por sí mismo. Además, cuantas cosas se dan en uno solo y en cuanto es uno solo; por eso lo separado es por sí mismo.

Capítulo 19

(1022b) *Disposición* se llama la ordenación, según el lugar o según la potencia o según la especie, de lo que tiene partes; es preciso, en efecto, que haya alguna posición, como incluso lo manifiesta el nombre «disposición».

Capítulo 20

Hábitoà se llama, en un sentido, por ejemplo, cierto acto de lo que tiene y de lo que es tenido, como cierta acción o movimiento (pues cuando uno hace y otro es hecho, está en medio el acto hacedor; así también en medio del que tiene un vestido y del vestido tenido está el hábito). Es, pues, evidente que no cabe que éste tenga hábito (en efecto, se procedería al infinito, si fuese propio de lo tenido tener hábito). En otro sentido se llama hábito una disposición según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y lo está o por sí mismo o en orden a otro; por ejemplo, la salud es cierto hábito, pues es una disposición tal. Todavía, se llama hábito si es una parte de tal disposición; por eso también la excelencia de las partes es cierto hábito.

Capítulo 21

Afección se llama, en un sentido, la cualidad según la cual cabe alterarse, como lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la ligereza, y las demás cosas tales; en otro, los actos e incluso las alteraciones de estas cualidades. Además, entre éstas, más bien las alteraciones y movimientos dañinos, y sobre todo los daños penosos. Todavía, se llaman afecciones los infortunios y penas grandes.

? ʔHábito» conserva aquí el sentido antiguo de «haber», que ha pasado a «tener». El castellano antiguo sería aquí más transparente: «en medio del que ha un vestido y del vestido habido está el hábito«. Hábito es, pues, la acción o estado del que «ha» o «tiene».

Capítulo 22

Privación se dice, en un sentido, si un sujeto no tiene alguna de las cosas destinadas por la naturaleza a ser tenidas, aunque él no sea apto por naturaleza para tenerla; por ejemplo, se dice que una planta está privada de ojos. En otro sentido, si, siendo apto por naturaleza, o él o su género, para tenerla, no la tiene; por ejemplo, de diferente modo están privados de vista un hombre ciego y un topo; éste, según el género, y aquél, según él mismo. Todavía, si, siendo apto por naturaleza y cuando es apto por naturaleza para tener algo, no lo tiene; la ceguera, en efecto, es cierta privación, pero ciego no se es a cualquier edad, sino a la que uno es apto para tener vista, si no la tiene. Y de modo semejante también en lo que, y según lo que, y en orden a lo que, y del modo que uno es apto por naturaleza para tenerlo, si no lo tiene. Todavía, la ablación violenta de cualquier cosa se llama privación.

Y, de cuantos modos se dicen las negaciones a base de a privativa, de otros tantos se dicen también las privaciones; pues ©nison (desigual) se dice por no tener igualdad siendo apto por naturaleza para tenerla, y ¦Õraton (invisible) por no tener en absoluto color o por tenerlo mal, y ©poun (sin pies), por no tener en absoluto pies o por tenerlos malos. Además, también por **(1023ª)** tener algo pequeño, por ejemplo ¦pÝrhnon (sin pepita); y esto es tener mal en cierto modo. Todavía, por no hacerse fácilmente o por no hacerse bien; por ejemplo, lo ©tmhton (incortable), no sólo por no cortarse, sino también por no cortarse fácilmente o no cortarse bien. Además, por no tener en absoluto; pues no se llama ciego el tuerto, sino el que en los dos ojos carece de vista. Por eso todos no son buenos o malos, justos o injustos, sino también lo intermedio.

Capítulo 23

Tener se dice en varios sentidos. En un sentido, es llevar según la propia naturaleza o según el propio impulso; por eso se dice que la fiebre tiene al hombre, y los tiranos, a las ciudades, y al vestido, los que lo tienen puesto. En otro sentido, tener se dice de aquello en lo que algo está como en un receptáculo; por ejemplo, el bronce tiene la especie de la estatua, y el cuerpo, la enfermedad. En otro sentido, como el continente tiene las cosas contenidas; se dice, en efecto, que éstas son tenidas por aquello en lo que están como en su continente; por ejemplo, decimos que la vasija tiene líquido, y la ciudad, hombres, y la nave, marineros, y así también decimos que el todo tiene las partes. Todavía, lo que impide que algo se mueva u obre según su propio impulso se dice que lo tiene; por ejemplo, las columnas tienen los pesos superpuestos, y del modo que los poetas hacen que Atlante tenga el cielo, porque, de lo contrario, se derrumbaría sobre la tierra, como afirman también algunos de los fisiólogos; y, en este sentido, también lo que mantiene unido se dice que tiene las cosas que mantiene unidas, porque, de lo contrario, cada una se separaría según su propio impulso. Y también «estar en algo» se dice de modo semejante y consecuentemente a «tener».

Capítulo 24

Proceder de algo se dice, en un sentido, de aquello de lo que algo es como de su materia, y esto, de dos maneras, o según el género primero o según la última especie; por ejemplo, en cierto modo todas las cosas licuables proceden del agua, y, en cierto modo, la estatua procede del bronce. En otro sentido, proceder se dice como del primer principio motor (por ejemplo, ¿de qué procede la lucha? Del insulto, porque éste fue el principio de la lucha). En otro sentido, se dice del compuesto de la materia y de la forma, como proceden del todo las partes, y de la Iliada, el canto, y de la casa, las piedras; pues el fin es la forma, y perfecto es lo que tiene el fin. Otras cosas proceden de algo como procede de la parte la especie; por ejemplo, el hombre procede de lo bípedo, y la sílaba, de la letra; pues esto procede de otro modo que la estatua procede **(1023b)** del bronce; pues de la materia sensible procede la substancia compuesta, pero también la especie procede de la materia de la especie. Así, pues, unas cosas se dice que proceden así, y otras se dice que proceden si según alguna parte se da alguno de estos modos; por ejemplo, del padre y de la madre procede el hijo, y de la tierra, las plantas, porque proceden de alguna parte de ellos. En otro sentido, se dice que algo procede de aquello después de lo cual viene en el tiempo; por ejemplo, del día procede la noche, y del buen tiempo, la tempestad, porque lo uno viene después de lo otro. Y, de estas cosas, unas se dicen así por tener cambio recíproco, como las ahora mencionadas; otras, por darse sólo a continuación en el tiempo;

por ejemplo, la navegación procede del equinoccio, porque se realizó después del equinoccio, y proceden de las fiestas dionisias las targelias, porque vienen después de las dionisias.

Capítulo 25

Parte se dice, en un sentido, aquello en que puede ser dividida de cualquier modo una cantidad (pues siempre lo que se quita de una cantidad en cuanto cantidad se llama parte de ella; por ejemplo, dos se dice en cierto modo parte de tres); y, en otro sentido, se llaman partes sólo las que, de entre éstas, miden el todo; por eso dos se dice parte de tres en un sentido, pero en otro no. Además, aquellas en que la especie puede ser dividida, sin la cantidad, también se llaman partes de esta especie; por eso dicen que las especies son partes del género. Todavía, aquellas en que se divide o de las que se compone el todo, o bien la especie o lo que tiene a la especie; por ejemplo, de la esfera de bronce, o del cubo de bronce, no sólo es parte el bronce (y ésta es la materia en la que está incluida la especie), sino que también es parte el ángulo. Además, las cosas incluidas en el enunciado que expresa cada cosa, también éstas son partes del todo; por eso el género se dice también parte de la especie; pero, en otro sentido, la especie es parte del género.

Capítulo 26

Entero se llama algo a lo que no falta ninguna parte de aquellas por las cuales se llama entero por naturaleza, y lo que contiene las cosas contenidas de manera que éstas sean algo uno; y esto puede ser de dos maneras: pues o bien son uno individualmente, o bien se compone de ellas la unidad. Lo universal, en efecto, y aquello de lo que se habla en general como de algo entero,

es universal en el sentido de contener muchas cosas porque se predica de cada una y porque todas son una cosa individualmente, por ejemplo hombre, caballo, dios, porque todos son vivientes. Y lo continuo y limitado son algo entero cuando una unidad procede de varias cosas que la constituyen, sobre todo en potencia, aunque también en entelequia. Y, de estas mismas cosas, son algo entero en mayor grado las que son tales por naturaleza que las que lo son por arte, como decíamos también a propósito del Uno, porque la integridad es cierta unidad. Además, teniendo la cantidad principio, medio y fin, de **(1024ª)** aquellas cosas en que la posición no establece diferencia se dice «todo», y de aquellas en que la establece, «entero». Y de las que admiten ambas posibilidades, se dice lo mismo «entero» que «todo»; y son éstas aquellas cuya naturaleza permanece idéntica con la transposición de las partes, pero la forma no, por ejemplo la cera o un manto; en efecto, se dicen lo mismo «entero» que «todo»; pues tienen ambas posibilidades. Pero del agua y de las cosas líquidas, y del número, se dice «todo», y no se dice número entero ni agua entera, a no ser por metáfora. «Todas» se dice de aquellas cosas de las que «todo» se dice como de uno; de éstas se dice «todas» como de cosas divididas: «todo este número», «todas estas unidades».

Capítulo 27

Mutilado se dice de lo que tiene cantidad; pero no de cualquier cosa, sino que es preciso que sea partible y que pueda ser algo entero. Un conjunto de dos no queda mutilado al serle restado uno (pues lo que se quita en la mutilación nunca es igual a lo que queda); tampoco, en general, puede ser mutilado ningún número. En efecto, es preciso también que permanezca la substancia: para que una copa esté mutilada, ha de seguir siendo copa; pero el número ya no es el mismo. Además, aunque la cosa sea de partes desemejantes, tampoco podrá ser mutilada siempre (pues el número, en cierto modo, tiene también partes desemejantes, por ejemplo, la díada y la tríada); de todas aquellas cosas en que la posición de las partes no establece diferencia, absolutamente ninguna puede llamarse mutilada, por ejemplo el agua o el fuego, sino que, para ser tales, su disposición ha de afectar a la substancia. Además, han de ser continuas; la armonía, en efecto, consta de tonos desemejantes y tiene posición, pero no puede ser mutilada. Tampoco todo lo que constituye algo entero puede ser mutilado por la privación de cualquier parte, pues no puede tratarse ni de las que son propias de la substancia ni de las que están en cualquier punto; por ejemplo, no queda mutilada la copa al ser perforada, pero sí al perder el asa o alguna extremidad, y el hombre no queda mutilado si le quitan carne o el bazo, sino alguna extremidad, y no cualquiera, sino alguna que, quitada entera, no se reproduce. Por eso los calvos no son mutilados.

Capítulo 28

Género se dice, en un sentido, cuando es continua la generación de los que tienen la misma especie; por ejemplo, se dice: «mientras exista el género de los hombres», que es como decir: mientras sea continua la generación de ellos. En otro sentido, se llama género aquello de lo que algo procede y que fue el principio de su movimiento hacia el ser; así, unos se llaman helenos y otros jonios por su género, por proceder unos de Helén y otros de Jon, fundadores de su estirpe; y se aplica esto más al engendrador que a la materia (aunque también se indica el género partiendo de la mujer, y así se dice «los descendientes de Pirra»). **(1024b)** Y, todavía, en el

sentido en que el plano es el género de las figuras planas, y el sólido, de las sólidas; pues cada una de tales figuras es un plano determinado o un sólido determinado; y esto es lo que subyace a las diferencias. Además, en el sentido en que, en los enunciados, es género el primer elemento que se enuncia en la quididad, del cual se dice que son diferencias las cualidades. El género, pues, se dice de todos estos modos: uno según la generación continua de la misma especie, otro según el primer motor de su misma especie, y otro como materia; pues aquello a lo que pertenecen la diferencia y la cualidad es el sujeto, al cual llamamos materia.

Distintas por el género se llaman las cosas cuyo primer sujeto es distinto y no se resuelven el uno en el otro ni ambos en el mismo; por ejemplo, la especie y la materia son distintas por el género, y cuantas cosas se dicen según distinta figura de la predicación del ente (pues unos de los llamados entes significan quididad; otros, alguna cualidad, y otros, como se explicó anteriormente). Estas cosas, en efecto, no se resuelven ni unas en otras ni en algo único.

Capítulo 29

Falso se dice, en un sentido, como una cosa falsa, o bien porque los términos no concuerdan, o porque es imposible que concuerden (por ejemplo, si dijéramos que la diagonal es conmensurable, o que tú estás sentado; en efecto, de estas afirmaciones, una es falsa siempre, y la otra, a veces; pues, en este sentido, estas cosas no son). Se llaman también falsas las cosas que, siendo entes, son por naturaleza aptas para parecer o como no son o lo que no son (por ejemplo, el dibujo sombreado y los sueños; pues éstos son ciertamente algo, pero no aquello de lo que producen la ilusión). Así, pues, las cosas falsas se llaman así o porque ellas mismas no existen o porque la imagen que producen no es real.

Enunciado falso es, en cuanto falso, el de las cosas que no son; por eso todo enunciado es falso si se dice de una cosa que no es aquella de la cual es verdadero; por ejemplo, el enunciado del círculo es falso si se dice del triángulo. Y el enunciado de cada cosa, en un sentido, es uno, el de la esencia; pero, en otro sentido, son varios, puesto que, en cierto modo, la cosa y la cosa con algún atributo es lo mismo, por ejemplo Sócrates y Sócrates músico (y el enunciado falso no es, sencillamente, enunciado de nada). Por eso era una simpleza la opinión de Antístenes al pretender que nada se enunciaba a no ser con un enunciado propio, uno para cada cosa; de donde resultaba que no era posible contradecir, ni casi errar. En realidad, es posible enunciar cada cosa no sólo con el enunciado de ella, sino también con el de otra, de manera falsa incluso totalmente; pero, de algún modo, también con verdad, como si **(1025ª)** llamamos a ocho número doble con el enunciado de la díada. Estas cosas, pues, se dicen falsas de este modo. Pero un hombre es falso cuando fácil e intencionadamente elige tales enunciados, no por alguna otra cosa sino por eso mismo, y cuando trata de infundir en otros tales conceptos, del mismo modo que decimos que son falsas las cosas que infunden una imagen falsa. Por eso es falso lo que se dice en el Hipias: que el mismo es a la vez falso y verdadero. Considera falso, en efecto, al que puede engañar (y éste es el que sabe y el prudente); y, además, piensa que el voluntariamente malo es mejor. Y a esta falsedad llega por inducción -pues el que cojea voluntariamente vale más que el que lo hace contra su voluntad-, llamando cojear a imitar la cojera, puesto que, si uno es cojo voluntariamente, sin duda es peor, como sucede en las costumbres.

Capítulo 30

Accidente se llama lo que ciertamente se da en algo y se le puede atribuir con verdad, pero no necesariamente ni en la mayoría de los casos; por ejemplo, si alguien, al cavar un hoyo para una planta, encuentra un tesoro. En efecto, encontrar un tesoro es un accidente para el que cava el hoyo; pues no se sigue necesariamente lo uno de lo otro ni después de lo otro, ni sucede generalmente que el que planta encuentre un tesoro. Y un músico puede ser blanco; mas, puesto que tal cosa no sucede ni necesariamente ni en la mayoría de los casos, llamamos a esto accidente. De suerte que, puesto que hay algo que se da en algo, y algunas de estas cosas se dan en algún lugar y a veces, lo que ciertamente se da en algo, mas no porque era precisamente esto, o ahora o aquí, será accidente. Y, por tanto, no hay ninguna causa determinada del accidente, sino el azar; y éste es indeterminado. Fue accidental para uno llegar a Egina, si no llegó allí intencionadamente, sino arrojado por una tempestad o apresado por piratas. El accidente, por tanto, se ha producido o existe, mas no en cuanto tal, sino en cuanto otro; pues la tempestad fue causa de que llegase adonde no navegaba, y fue precisamente a Egina. Se habla también de accidente en otro sentido, entendiendo por tal todo aquello que es inherente a algo en cuanto tal sin pertenecer a su substancia; por ejemplo, en el triángulo, el contener dos rectos. Y estos accidentes pueden ser eternos, mientras que ninguno de los otros puede serlo. Pero la explicación de esto, en otro lugar.

E
LIBRO VI

Capítulo 1

(1025b) Buscamos los principios y las causas de los entes, pero es claro que en cuanto entes. Hay, en efecto, una causa de la salud y del bienestar, y de las Cosas matemáticas hay principios y elementos y causas, y, en suma, toda ciencia basada en la razón o que participa en algo del razonamiento versa sobre causas y principios, ora más rigurosos ora más simples. Pero todas estas ciencias, habiendo circunscrito algún ente y algún género, tratan acerca de él, y no acerca del Ente en general ni en cuanto ente, ni se preocupan para nada de la quididad, sino que, partiendo de ésta, unas después de ponerla de manifiesto para la sensación y otras tomando la quididad como hipótesis, demuestran así, con más o menos rigor, las propiedades inherentes al género de que se ocupan. Por eso es evidente que no hay demostración de la substancia ni de la quididad a base de tal inducción, sino que es otro el modo de su manifestación. De igual manera, tampoco dicen nada acerca de si existe o no existe el género de que tratan, por ser propio de la misma operación del entendimiento mostrar la quididad y su existencia. Y, puesto que también la Física es una ciencia que versa sobre cierto género del Ente (pues trata de aquella substancia que tiene en sí misma el principio del movimiento y del reposo), es evidente que ni es práctica ni factiva (las cosas factibles, en efecto, tienen en el que las hace su principio, que es la mente, o algún arte o potencia, y las practicables lo tienen en el que las practica, y es el propósito; pues lo practicable y lo propuesto son lo mismo); de suerte que, si toda operación del entendimiento es práctica o factiva o especulativa, la Física será una ciencia especulativa, pero especulativa acerca de un ente tal que sea capaz de moverse, y acerca de la substancia, según el enunciado generalmente, pero no separable. Y es preciso que no desconozcamos cómo es la esencia y el enunciado, pues sin esto de nada servirá la indagación. Pues bien, de las cosas que se definen y de las quididades, unas son como lo chato, y otras, como lo cóncavo. Y se diferencian en que lo chato se toma junto con la materia (pues lo chato es una nariz cóncava),

mientras que la concavidad es independiente de la materia sensible. Pero, si todas las cosas naturales se enuncian como lo chato, por **(1026ª)** ejemplo nariz, ojo, rostro, carne, hueso..., en una palabra, animal; hoja, raíz, corteza..., en suma, planta (pues ninguna de estas cosas puede prescindir del movimiento en su enunciado, sino que siempre implican materia), está claro cómo se debe buscar y definir la quididad en las cosas naturales, y por qué es propio del físico especular también sobre aquella clase de alma que no se da sin la materia. Así, pues, que la Física es especulativa se ve claro por lo dicho.

También la Matemática es especulativa. Pero no vamos a resolver ahora si trata de entes inmóviles y separados, aunque está claro que algunas ramas de las Matemáticas los consideran en cuanto inmóviles y separados. Y, si hay algo eterno e inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa, pero no a la Física (pues la Física trata de ciertos seres movibles) ni a la Matemática, sino a otra anterior a ambas. Pues la Física versa sobre entes separados, pero no inmóviles, y algunas ramas de la Matemática, sobre entes inmóviles, pero sin duda no separables, sino como implicados en la materia. En cambio, la Ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles. Ahora bien: todas las causas son necesariamente eternas, y sobre todo éstas; porque éstas son causas de los entes divinos que nos son manifiestos. Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza, y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, las especulativas son más nob les que las otras ciencias, y ésta, más que las especulativas. Podría dudarse, en efecto, si la Filosofía primera es universal o si trata de algún género o de alguna naturaleza en particular (pues no hay un modo único ni siquiera en las Matemáticas, sino que la Geometría y la Astronomía tratan de cierta naturaleza, mientras que la Matemática universal es común a todas). Pues bien, si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será Ciencia primera; pero, si hay alguna substancia inmóvil, éstas será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el Ente en cuanto ente, su quididad y las cosas que le son inherentes en cuanto ente.

Capítulo 2

Mas, puesto que «Ente» dicho sin más tiene varios sentidos, uno de los cuales es el Ente por accidente, y otro el Ente como verdadero, y el No-ente como falso, y, aparte de éstos, tenemos las figuras de la predicación (por ejemplo «qué», «de qué cualidad», «cuán grande», «dónde», «cuándo», y si alguna otra significa de este modo), y, todavía, además de todos éstos, el Ente **(1026b)** en potencia y el Ente en acto. – Puesto que, en efecto, el Ente tiene varios sentidos, digamos en primer lugar del Ente por accidente que no es posible ninguna especulación sobre él. Y la prueba es que ninguna ciencia, ni práctica ni factiva ni especulativa, se ocupa de él. Pues ni el que hace una casa hace los accidentes que acompañan a la construcción de la casa (pues son infinitos, ya que nada impide que, una vez hecha, sea para unos agradable, nociva para otros y para otros útil, y diversa, por decirlo así, de todos los entes; y ninguno de estos accidentes es efecto del arte de construir). Y, del mismo modo, tampoco el geómetra considera los accidentes de las figuras ni si son cosa diferente «triángulo» y «triángulo conteniendo dos rectos». Y es razonable que así ocurra, pues el accidente es como un simple nombre. Por eso Platón acertó en cierto modo al decir que la Sofística trataba del No-ente. Pues las consideraciones de los sofistas, casi sin excepción, versan sobre el accidente: si hay diferencia o identidad entre «músico» y «gramático», y entre «Corisco músico» y «Corisco», y si todo lo que es, pero no siempre, ha llegado a ser, de suerte que, si, siendo músico, ha llegado a ser

gramático, también siendo gramático habrá llegado a ser músico, y todos los demás razonamientos que hay de esta clase. El accidente, en efecto, parece tener cierta afinidad con el No-ente. Y es evidente también por razones como la siguiente: porque de las cosas que son de otro modo hay generación y corrupción, pero, de los entes por accidente, no. Sin embargo, hemos de decir todavía acerca del accidente, en lo posible, cuál es su naturaleza y a qué causa debe el ser. Pues quizás al mismo tiempo quedará claro también por qué no hay ciencia de él.

Puesto que, entre los entes, hay unos que son siempre del mismo modo y por necesidad, no por la necesidad caracterizada por la violencia, sino por aquella a que nos referimos cuando algo no puede ser de otro modo, y otros no son por necesidad ni siempre, pero sí generalmente, éste es el principio y ésta la causa de que exista el accidente. Pues a lo que ni es siempre ni generalmente, a eso llamamos accidente. Por ejemplo, si en la canícula se produce mal tiempo y frío, decimos que es accidental, pero no si hace bochorno y calor, porque esto se da siempre o generalmente, y aquello no. También es accidental que un hombre sea blanco (pues ni lo es siempre ni generalmente), pero que sea animal no es por accidente. Y que un arquitecto **(1027ª)** produzca la salud es accidente, porque lo natural no es que haga esto el arquitecto, sino el médico, y es accidental que sea médico el arquitecto. Y un cocinero, buscando la satisfacción del gusto, puede hacer algo saludable, pero no en virtud del arte de cocinar. Por eso decimos que esto es accidental, y que a veces lo hace, pero no siempre. Pues, para los otros entes, hay [a veces] potencias que los producen; en cambio, para éstos no hay ningún arte ni potencia determinada; pues la causa de lo que es o deviene por accidente es también por accidente. De suerte que, puesto que no todas las cosas están por necesidad y siempre en el ser o en el devenir, sino que la mayoría están sólo generalmente, es necesario que exista el Ente por accidente. Por ejemplo, ni siempre ni generalmente es músico el hombre blanco; mas, puesto que a veces llega a serlo, lo será por accidente (y, si no, todas las cosas serán por necesidad); de suerte que la materia, que admite otro modo además del que se da generalmente, será causa del accidente. Y aquí tenemos que comenzar preguntando si no hay nada que no sea ni siempre ni habitualmente. ¿O es esto imposible? Hay, por consiguiente, algo además de estas cosas, y es lo fortuito y accidental. Pero ¿se da quizá lo habitual, mientras que a nada le corresponde el siempre, o hay algunas cosas eternas? De esto nos ocuparemos más tarde.

Pero está claro que no hay ciencia del accidente. Pues toda ciencia es de lo que o se da siempre o habitualmente. De lo contrario, ¿cómo se podría aprender o enseñar a otro? Es preciso, en efecto, que esté definido o por el «siempre» o por el «habitualmente»; por ejemplo, que la hidromiel es habitualmente provechosa para el calenturiento; mas no se podrá decir lo que está al margen de esto: cuándo no, por ejemplo con luna nueva; pues este «con luna nueva» tendría que darse también siempre o habitualmente; y el accidente está al margen de esto. Queda, pues, dicho qué es el accidente y cuál es su causa, y que no hay ciencia de él.

Capítulo 3

Y que hay principios y causas generables y corruptibles sin que se generen ni corrompan, es evidente. Pues, si no es así, todas las cosas serán por necesidad, si necesariamente ha de existir alguna causa no accidental de lo que se genera y se corrompe. En efecto, ¿sucederá tal cosa o no? Sí, si se produce tal otra; pero, si no, no. Y ésta se producirá si se produce otra. Y así, es evidente que, restando incesantemente tiempo a un **(1027b)** tiempo finito, se llegará al presente; de suerte que este hombre morirá [de enfermedad o] violentamente, si sale; y hará esto, si tiene sed; y la tendrá, si sucede otra cosa; y así se llegará a lo que ahora sucede o a algo de lo ya sucedido. Por ejemplo, saldrá si tiene sed, y la tendrá si come cosas picantes; pero esto último sucede o no

sucede; de suerte que necesariamente morirá o no morirá. Y, de modo semejante, si uno se remonta a lo ya sucedido, el razonamiento será el mismo; pues esto –me refiero a lo ya sucedido- está ya presente en algo; por consiguiente, todas las cosas futuras serán por necesidad; por ejemplo, que muera el que está vivo, pues ya se ha producido algo, por ejemplo los contrarios dentro de él. Pero, si ha de morir de enfermedad o violentamente, aún no está decidido, a no ser que suceda tal cosa determinada. Es, pues, evidente que se llegará a algún principio; pero éste ya no se remontará a otra cosa. Éste será, por consiguiente, el principio de lo que sucede por azar, y no habrá ninguna otra causa de la generación de este principio.

Pero hemos de indagar sobre todo a qué principio y a qué causa nos lleva esta reducción, si a la causa material o a la final o a la eficiente.

Capítulo 4

Así, pues, dejemos ya el Ente por accidente (pues ya queda bastante determinado). Pero el Ente como verdadero y el No-ente como falso, puesto que se trata de composición y división, y el conjunto total abarca la partición de la contradicción (lo verdadero, en efecto, implica la afirmación en el compuesto y la negación en lo dividido, y lo falso, la contradicción de esta partición; pero cómo se realiza el pensar simultánea o separadamente es otra cuestión; y digo «simultáneamente» y «separadamente» de tal modo que no se produzca una sucesión, sino algo uno); pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento; y, en relación con las cosas simples y con las quididades, ni en el pensamiento.

Así, pues, todo lo que conviene considerar acerca del Ente y del No-ente en este sentido debe ser examinado posteriormente. Y, puesto que la complexión y la separación se dan en el pensamiento, pero no en las cosas, y el Ente en este sentido es un Ente diferente de los entes en sentido propio (pues el pensamiento añade o quita la quididad o la cualidad o la cantidad o alguna otra cosa), debemos omitir el Ente como accidente y el Ente como verdadero –pues la causa del primero es indeterminada, y la del segundo, alguna afección del pensamiento, **(1028ª)** y ambos se refieren al otro género del Ente, y no manifiestan que haya fuera ninguna naturaleza del Ente-. Por eso debemos omitirlos, y considerar las causas y los principios del Ente mismo en cuanto ente. Pero ya quedó claro, al determinar cuántos sentidos tiene cada término, que «Ente» tiene varias acepciones.

Z
LIBRO VII

Capítulo 1

«Ente» se dice en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos sentidos de las palabras; pues, por una parte, significa la quididad y algo determinado, y, por otra, la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase. Pero, diciéndose

«Ente» en tantos sentidos, es evidente que el primer Ente de éstos es la quididad, que significa la substancia (pues cuando expresamos la cualidad de algo determinado decimos que es bueno o malo, pero no que es de tres codos o una persona; en cambio, cuando decimos qué es, no decimos blanco ni caliente ni de tres codos, sino un hombre o un dios); y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del Ente en este sentido. Por eso podría dudarse si «andar» y «estar sano» y «estar sentado» significan cada uno un ente, y lo mismo en cualquier otro caso semejante; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la substancia, sino que más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano. Y éstos parecen más entes porque hay algo que les sirve de sujeto determinado (y esto es la substancia y el individuo), lo cual se manifiesta en tal categoría. Pues «bueno» o «sentado» no se dice sin esto. Es, pues, evidente que a causa de ésta es también cada una de aquellas cosas, de suerte que el Ente primero, y no un Ente con alguna determinación, sino el Ente absoluto, será la Substancia. Ahora bien, «primero» se dice en varios sentidos; pero en todos es primero la Substancia: en cuanto al enunciado, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo.

Pues, de los demás categoremas, ninguno es separable, sino ella sola. Y, en cuanto al enunciado, ella es lo primero (pues en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la Substancia); y creemos conocer cada cosa del mejor modo cuando conocemos qué es el hombre o el fuego, más que cuando conocemos su cualidad o su cantidad o dónde está, puesto que también conocemos cada una de estas **(1028b)** mismas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad. Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia? (pues hay quienes dicen que ésta es una, y otros, que más de una; éstos, que su número es finito, y otros, que es infinito). Por eso también nosotros tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente así entendido.

Capítulo 2

Al parecer, donde más claramente se da la Substancia es en los cuerpos (por eso decimos que los animales y las plantas y sus partes son substancias, y también los cuerpos naturales, como el Fuego y el Agua y la Tierra y otros tales, y cuantos son partes de éstos o compuestos de ellos, parcial o totalmente, como el Cielo y sus partes, los astros y la Luna y el Sol). Tenemos, pues, que considerar si sólo son substancias éstas o también otras, o algunas de éstas o también otras, o ninguna de éstas y sí algunas otras. A algunos les parece que los límites del cuerpo, como la superficie, la línea, el punto y la unidad, son substancias, incluso en mayor grado que el cuerpo y el sólido. Además, unos no creen que, fuera de las cosas sensibles, haya nada semejante, mientras que otros admiten las substancias eternas, más num erosas y más reales; por ejemplo, Platón considera las Especies y las Cosas matemáticas como dos clases de substancias, y como otra tercera la substancia de los cuerpos sensibles, y Espeusipo admite incluso más substancias, comenzando por el Uno, y principios de cada substancia, uno para los números y otro para las magnitudes, y todavía otro para el alma. Y de este modo amplía las substancias. Algunos afirman que las Especies y los Números tienen la misma naturaleza, y que las demás cosas derivan de ellos, como las líneas y las superficies, hasta llegar a la substancia del Cielo y a las cosas sensibles. Tenemos, pues, que considerar cuáles de estas opiniones son acertadas o erróneas, y cuáles son las substancias, y si hay algunas además de las sensibles o no las hay, y cómo son éstas, y si hay alguna substancia separada, y por qué y cómo, o no hay ninguna, fuera de las sensibles. Pero antes debemos exponer sumariamente qué es la Substancia.

Capítulo 3

De la Substancia se habla, al menos, en cuatro sentidos principales. En efecto, la esencia, el universal y el género parecen ser substancia de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto. Y el sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra. Por eso tenemos que **(1029ª)** determinar en primer lugar su naturaleza; porque el sujeto primero parece ser substancia en sumo grado. Como tal se menciona, en un sentido, la materia, y, en otro, la forma, y, en tercer lugar, el compuesto de ambas (y llamo materia, por ejemplo, al bronce, y forma, a la figura visible, y compuesto de ambas, a la estatua como conjunto total); de suerte que, si la especie es anterior a la materia y más ente que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto de ambas.

Ahora hemos dicho ya sumariamente qué es la Substancia, a saber, aquello que no se dice de un sujeto, sino de lo que se dicen las demás cosas. Pero no se debe proceder sólo así; pues no basta, ya que esto mismo es oscuro, y, además, la materia se convierte en substancia. Porque, si ésta no es substancia, no se ve qué otra cosa puede serlo, pues, suprimidas las demás cosas, no parece quedar nada. En efecto, las demás cosas son afecciones y acciones y potencias de los cuerpos, y la longitud y la latitud y la profundidad son ciertas cantidades, pero no substancias (pues la cantidad no es substancia), sino que más bien es substancia aquello primero a lo que estas cosas son inherentes. Ahora bien, suprimida la longitud, la latitud y la profundidad, no vemos que quede nada, a no ser que haya algo delimitado por aquéllas; de suerte que, a los que así proceden, necesariamente les parecerá que la materia es la única substancia. Y entiendo por materia la que de suyo ni es algo ni es cantidad ni ninguna otra cosa de las que determinan al ente. Pues es algo de lo que se predica cada una de estas cosas, y cuyo ser es diverso del de cada una de las categorías (pues todas las demás cosas se predican de la substancia, y ésta, de la materia); de suerte que lo último no es, de suyo, ni algo ni cuanto ni ninguna otra cosa; ni tampoco sus negaciones, pues también éstas serán accidentales. Así, pues, quienes procedan de este modo llegarán a la conclusión de que es substancia la materia. Pero esto es imposible. En efecto, el ser separable y algo determinado parece corresponder sobre todo a la substancia; y por eso la especie y el compuesto de ambas parecen ser substancias en mayor grado que la materia. Pero omitamos la substancia compuesta de ambas, es decir, la que se compone de materia y forma, pues es posterior y clara. Y también es manifiesta en cierto modo la materia. Debemos investigar, en cambio, acerca de la tercera, pues ésta es la más difícil. Se está de acuerdo en que son substancias algunas de las sensibles, de suerte que por éstas debe comenzar nuestra indagación.

Capítulo 4

Y, puesto que hemos comenzado distinguiendo los diversos **(1029b)** sentidos que damos a la Substancia, y uno de éstos parecía ser la esencia, detengamos nuestra consideración en él. Pues es conveniente avanzar hacia lo más fácil de conocer, ya que el aprender se realiza, para todos, pasando por las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las que son más cognoscibles. Y así como en las acciones, partiendo de las cosas buenas para cada uno, hay que hacer que las cosas universalmente buenas sean buenas para cada uno, así también es necesario, partiendo de las

cosas más conocidas para uno mismo, hacer que las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo. Pero las cosas cognoscibles para cada uno y primeras son muchas veces apenas cognoscibles, y poco o nada tienen del Ente. Sin embargo, partiendo de las cosas escasamente cognoscibles pero cognoscibles para uno mismo, hay que tratar de conocer las absolutamente cognoscibles, avanzando, como queda dicho, precisamente a través de aquéllas. Y, en primer lugar, hagamos acerca de él? algunas aclaraciones de carácter lógico, a saber, que la esencia de cada cosa es lo que se dice que ésta es en cuanto tal. Pues tu esencia no es el ser músico; pues no eres músico en cuanto eres tú mismo. Lo es, por consiguiente, lo que eres en cuanto tú mismo. Pero tampoco todo esto, pues no lo es lo que es en cuanto tal como lo blanco para una superficie, porque la esencia de una superficie no es la esencia de lo blanco. Pero tampoco el compuesto de ambos, la esencia de una superficie blanca, porque se añade lo mismo que se define. Así, pues, el enunciado en que no esté lo que se define, y que sin embargo lo enuncie, ése será el enunciado de la ? Es decir, acerca del sentido que damos a la Substancia al considerarla como esencia. esencia de cada cosa; de suerte que, si el ser de una superficie blanca es el ser de una superficie lisa, el ser de lo blanco y el ser de lo liso serán una misma cosa. Y, puesto que también según las demás categorías hay compuestos (pues hay algo que es sujeto para cada cosa, por ejemplo para la cualidad y para la cantidad y para el cuándo y para el dónde y para el movimiento), debemos investigar si hay un enunciado de la esencia de cada uno de ellos, y si se da también para éstos la esencia, por ejemplo para un hombre blanco [la esencia de hombre blanco]. Sea su nombre «vestido». ¿Qué es el ser de un vestido? Pero tampoco ésta es una de las cosas calificadas de «en cuanto tales». O bien lo no en cuanto tal se dice de dos modos, y uno procede de adición y el otro no. Pues uno se dice porque se añade a otra cosa lo mismo que se define, como si uno, al definir el ser de lo blanco, dijera el enunciado de un hombre blanco; y el otro, porque se añade otra cosa a lo que se define; por ejemplo, si «vestido» significara «hombre blanco» y uno definiera «vestido» como «blanco». Ciertamente «hombre blanco» es «blanco», pero no la esencia **(1030ª)** del ser blanco. – Pero, entonces, el ser del vestido ¿es una esencia de algo [o] en absoluto? ¿O no? Pues la esencia es lo mismo que la quididad; y, cuando una cosa se dice de otra, no es algo determinado; por ejemplo, el hombre blanco no se identifica con algo individual, si la individualidad corresponde sólo a las substancias; de suerte que sólo habrá esencia de aquellas cosas cuyo enunciado es una definición. Y no es definición si un nombre significa lo mismo que un enunciado (pues entonces todos los enunciados serían definiciones, pues habrá un nombre para cualquier enunciado, de suerte que también «Iliada» será una definición), sino únicamente si es de algo primero; y son tales las cosas que se dicen no porque una se diga de otra. No habrá, pues, esencia de ninguna de las cosas que no son especies de un género, sino tan sólo de éstas (pues éstas parecen decirse no por participación ni como afección ni como accidente). Pero también para cada una de las demás cosas habrá un enunciado que explique, si hay un nombre, qué significa que esto se dé en lo otro, o, en vez de un enunciado simple, otro más exacto; pero no habrá definición ni esencia. ¿O también la definición, como la quididad, tiene varios sentidos? En efecto, la quididad significa, en un sentido, la substancia y el individuo, y, en otro, cualquiera de los predicamentos: cantidad, cualidad y los demás semejantes. Pues así como «es» se aplica a todos, pero no de igual modo, sino a uno primordialmente y a los demás secundariamente, así también la quididad se aplica absolutamente a la substancia, pero, de algún modo, también a los demás. Podemos, en efecto, preguntar qué es la cualidad; de suerte que también la cualidad se cuenta entre las quididades, pero no en sentido absoluto, sino que, así como hablando del No-ente dicen algunos lógicamente que el No-ente *es*, no en sentido absoluto, sino que es No-ente, así también la cualidad. -Así, pues, conviene tener también en cuenta el modo en qué debemos hablar de cada cosa, pero no más que su modo de ser. Por eso ahora, puesto que ya está claro lo que se dice, debemos añadir que también la esencia se dará primordialmente y en sentido absoluto en la substancia, y secundariamente en los demás predicamentos, como también la quididad; no una esencia absoluta, sino la esencia de

la cualidad o de la cantidad. Pues o bien se debe decir que estas cosas son entes por homonimia, por adición o sustracción, del mismo modo que también decimos que lo no escible es escible, puesto que lo exacto es decir que ni son entes por homonimia ni del mismo modo que la substancia, sino del modo que decimos que todo lo medicinal lo es por estar **(1030b)** ordenado a una misma cosa, no porque sea una misma cosa, ni tampoco por homonimia; pues no se llaman medicinales un cuerpo y una acción y un instrumento ni por homonimia ni según una misma cosa, sino en relación con una cosa. Pero la manera de hablar de todo esto es lo de menos. Una cosa está clara, y es que la definición en sentido primordial y absoluto y la esencia pertenecen a las substancias. Es cierto que también pertenecen de manera semejante a los demás predicamentos, pero no primordialmente. Pues no es necesario, si afirmamos esto, que sea definición de esto lo que signifique lo mismo que un enunciado, sino lo mismo que cierto enunciado; y esto sucederá cuando se trate del enunciado de algo que sea uno, no por ser continuo, como la Iliada o cuantas cosas lo son por vinculación, sino si lo es en cuantos sentidos se dice «Uno». Y «Uno» tiene las mismas acepciones que Ente. Y «Ente» significa, por una parte, una cosa determinada, y, por otra, una cantidad o una cualidad. Por eso también de «hombre blanco» habrá un enunciado y una definición, pero de otro modo que de lo blanco y de una substancia.

Capítulo 5

Pero, si se niega que sea definición el enunciado formado por adición, surge una dificultad: ¿de cuál de las cosas no simples, sino unidas dos a dos, habrá definición? Es necesario, en efecto, explicarlas por adición. Tomemos como ejemplo «nariz» y «concavidad », y «chatez» como compuesto de ambas por estar la una en la otra. Ni la concavidad ni la chatez son una afección de la nariz accidentalmente, sino en cuanto tal. Y no se le aplican como lo blanco a Calias o a un hombre, porque Calias es blanco y accidentalmente también hombre, sino como lo masculino al animal, y lo igual a la cantidad, y como todas las cosas de las que se dice que se dan en otro en cuanto tales. Y éstas son todas las que implican o bien el enunciado o bien el nombre de aquello a lo que pertenece esta afección, sin que sea posible explicarla separadamente, como puede ser explicado lo blanco sin el hombre, pero no lo femenino sin el animal. De suerte que o no hay esencia ni definición de ninguna de estas cosas, o, si las hay, será de otro modo, como ya hemos dicho.

Pero hay aquí todavía otra dificultad. Pues, si es lo mismo «nariz chata» que «nariz cóncava», también será lo mismo «chato» que «cóncavo». Y si no, por ser imposible mencionar la chatez sin la cosa de la cual es afección en cuanto tal (pues la chatez es una concavidad de la nariz), decir «nariz chata» o no estará permitido o se dirá dos veces lo mismo, «nariz nariz cóncava» (pues la nariz chata será nariz nariz cóncava), por lo cual es absurdo que haya esencia de estas cosas. De lo contrario, se procederá al infinito; pues en «nariz nariz chata» habrá todavía otra. Está claro, por consiguiente, que sólo hay **(1031ª)** definición de la substancia. Pues si la hubiera también de las demás categorías, necesariamente sería por adición; por ejemplo, la de la cualidad y la de lo impar, pues no se explica sin el número, ni lo femenino sin el animal (y, al decir «por adición», me refiero a las cosas en que ocurre decir dos veces lo mismo, como en éstas). Y, si esto es verdad, tampoco habrá definición de las cosas que implican dualidad, por ejemplo del número impar; pero no nos damos cuenta, porque los enunciados no se hacen con exactitud. Y, si también de estas cosas hay definición, o bien es de otro modo, o bien, como hemos indicado, habrá que decir que definición y esencia tienen varias acepciones, de suerte que, en un sentido, no habrá definición de nada ni nada tendrá esencia excepto las substancias, pero, en otro sentido,

sí. Queda, pues, claro que la definición es el enunciado de la esencia y que la esencia pertenece a las substancias, o exclusivamente o en grado máximo, primordialmente y sin ninguna limitación.

Capítulo 6

15 Hay que considerar también si son lo mismo o distintas la esencia y cada cosa en particular. Pues esto preparará el camino para la investigación en torno a la substancia. Cada cosa, en efecto, no parece ser sino su propia substancia, y de la esencia se dice que es la substancia de cada cosa. Es cierto que en las cosas que llamamos accidentales parecen ser distintas; por ejemplo, «hombre blanco» es distinto de «esencia de **20** hom-bre blanco» (pues, si fueran lo mismo, también «esencia de hombre» y «esencia de hombre blanco» serían lo mismo; pues, según dicen, es lo mismo «hombre» que «hombre blanco», de suerte que también lo serán la esencia de hombre blanco y la esencia de hombre. O bien no es necesario que las cosas accidentales se identifiquen con su esencia, porque los extremos **25** no llegan a identificarse del mismo modo? . Pero quizá pudiera parecer que sucede esto, es decir, que los extremos accidentales se identifican, por ejemplo «ser blanco» y «ser músico». Mas todos admiten que no es así).

Pero, en las cosas de las que decimos que son en cuanto tales, ¿serán necesariamente lo mismo, por ejemplo si hay algunas **30** substancias tales que no haya otras substancias ni otras naturalezas anteriores a ellas, cuales dicen algunos que son las Ideas? Pues si son distintos lo Bueno en sí y la esencia de lo Bueno, y el Animal en sí y la esencia del Animal, y la esencia del Ente **(1031b)** y el Ente en sí, habrá otras substancias y naturalezas e ideas además de las dichas, y serán substancias anteriores éstas, si la esencia es una substancia. Y si están desligadas unas de otras, de las unas no habrá ciencia y las otras no serán entes (y entiendo **5** «estar desligadas» en el sentido de que ni lo Bueno en sí tenga la esencia de lo Bueno ni ésta el ser Bueno). Pues hay ciencia de una cosa cuando conocemos su esencia, y esto se aplica igualmente a lo Bueno y a lo demás; de suerte que, si la esencia del Bien no es el Bien, tampoco la del Ente será el Ente ni la del Uno será el Uno. Y, de igual modo, todas las cosas son su esencia o no lo es ninguna, de suerte que, si la esencia del **10** Ente no es el Ente, tampoco lo será en ninguna de las demás cosas. ? Los términos extremos del silogismo no se identifican con el término medio del mismo modo uno que otro.

Además, lo que no tiene la esencia del Bien no es bueno. Por consiguiente, lo Bueno y la esencia del Bien se identifican necesariamente, como también lo Bello y la esencia de lo Bello, y lo mismo ha de decirse de todo lo que no se predica de otro, sino en cuanto tal y primariamente. En efecto, si esto se da, es suficiente, aunque no haya Especies, y quizá más aún si las hay **15** (y, al mismo tiempo, es evidente también que, si las Ideas son como algunos dicen, el sujeto no será substancia, pues las Ideas serán necesariamente substancias, pero no se predicarán de un sujeto; pues serán por participación).-Así, pues, que cada cosa en sí se identifica con su esencia, y no accidentalmente, se ve **20** por lo dicho y porque saber cada cosa equivale a saber su esencia, de suerte que también según la exposición se identificarán ambas necesariamente. Pero lo que llamamos accidental, por ejemplo lo músico o lo blanco, por tener significación doble, no es verdad que se identifique con su esencia. En efecto, **25** es blanco lo que tiene este accidente, y también el accidente; de suerte que en un sentido son lo mismo, pero en otro no son lo mismo la esencia y lo accidental; pues la esencia de lo blanco no es lo mismo que el hombre o que el hombre blanco, pero es lo mismo que la afección.

Y también parecería absurdo si alguien pusiera un nombre a cada una de las esencias; pues habría, además de ésta; otra; por ejemplo, para la esencia de caballo, otra esencia [de caballo]. **30**

¿Y qué es lo que impide que algunas cosas sean directamente su esencia, si la esencia es substancia? Pero no sólo se identifican, sino que su enunciado es el mismo, como se ve también **(1032ª)** por lo dicho; pues no son accidentalmente uno la esencia del Uno y el Uno. Además, si fuesen distintos, se procedería al infinito; pues tendríamos, de una parte, la esencia del Uno, y, de otra, el Uno, de suerte que también en ellos se daría el mismo razonamiento. Es, pues, evidente que, en las cosas primeras de las que decimos que son en cuanto tales, la esencia de cada cosa y cada cosa se identifican totalmente.

Y las objeciones sofísticas contra esta tesis está claro que se resuelven con la misma solución que el problema de si es lo mismo Sócrates que la esencia de Sócrates; pues en nada se diferencian ni en cuanto a los fundamentos en que alguien podría basarse al preguntar ni en cuanto a las respuestas con que podría solucionarse con acierto. Queda, pues, dicho en qué sentido la esencia es lo mismo y en qué sentido no es lo mismo que cada cosa en particular.

Capítulo 7

De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente. Y todas las que se generan llegan a ser por obra de algo y desde algo y algo. Y este último «algo» lo refiero a cualquier categoría; pues o bien serán esto o cuánto o cuál o dónde.

Y las generaciones naturales son aquellas cuyo desarrollo procede de la naturaleza; y aquello desde lo que algo se genera es lo que llamamos materia, y aquello por obra de lo cual se genera es alguno de los entes naturales, y el algo que se genera es un hombre o una planta o alguna otra cosa semejante, de las que decimos que son substancias en grado sumo -y todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte tienen materia; es posible, en efecto, que cada una de ellas sea o no sea, y esto es la materia en cada una-; pero, en general, aquello desde lo que y según lo que se genera es naturaleza (pues lo que es generado tiene naturaleza, por ejemplo una planta o un animal), y aquello por obra de lo cual se genera es la naturaleza llamada específica, que es de la misma especie (pero ésta está en otro); pues un hombre genera a un hombre. De este modo, pues, se generan las cosas que son generadas a través de la naturaleza. Y las demás generaciones se llaman producciones. Y todas éstas proceden o de arte o de potencia o de pensamiento. Pero algunas de éstas se producen también espontáneamente y por casualidad, casi como en las cosas que son generadas por naturaleza; pues algunas cosas también aquí se generan lo mismo a partir de una semilla que sin semilla. Pero acerca de esto trataremos más adelante.

(1032b) A partir del arte se generan todas aquellas cosas cuya especie está en el alma (y llamo especie a la esencia de cada una y a la substancia primera); pues también los contrarios tienen en cierto modo la misma especie, ya que la substancia de la privación es la substancia opuesta, como la salud lo es de la enfermedad, puesto que la enfermedad es la ausencia de aquélla, y la salud es el concepto que está en el alma, y la ciencia. Y se produce lo sano habiendo pensado así: puesto que la salud es esto, necesariamente, para que algo esté sano, tendrá que haber esto, por ejemplo, equilibrio, y, para que haya esto, calor; y así seguirá pensando hasta llegar a aquello que él puede finalmente producir. A partir de aquí, el movimiento tendente a la salud se llama producción. Así sucede que, en cierto modo, la salud se genera de la salud, y la casa, de una casa; la que tiene materia, de la que no la tiene; pues las artes curativa y edificativa son la especie de la salud y de la casa. Y llamo substancia sin materia a la esencia.

Así, pues, de las generaciones y movimientos, uno se llama pensamiento y otro producción; el que procede del principio y de la especie, pensamiento, y el que arran ca del final del

pensamiento, producción; y de modo semejante se genera también cada una de las demás cosas intermedias. Por ejemplo, así: si ha de estar sano, tendrá que equilibrarse. ¿Y qué es equilibrarse? Tal cosa. Y ésta se efectuará si se calienta. ¿Y esto qué es? Tal cosa. Y ésta existe en potencia; pero esto ya depende de él [del medico]. Así, pues, el principio activo y el punto de partida del movimiento hacia la salud, si ésta procede de arte, es la especie que hay en el alma; pero, si surge espontáneamente, procederá de aquello que es principio de su operación para el que opera a partir de un arte, como en el curar el principio viene sin duda del calentar (y esto lo hace [el médico] por frotamiento). Por consiguiente, el calor que hay en el cuerpo o es parte de la salud o va seguido de algo que es parte de la salud, o bien hay más miembros intermedios. Y esto es lo último, lo que produce la parte de la salud, **-** y de la casa (como las piedras) y de las demás cosas. De suerte que, según se dice, la generación es imposible si no preexiste algo. Así, pues, es evidente que por necesidad preexistirá alguna parte; la materia, en efecto, es tal parte (ya que está presente en la cosa y se hace ésta). Pero ¿acaso también **(1033ª)** la de los elementos del enunciado? De ambos modos, en efecto, decimos qué son los círculos de bronce: diciendo que su materia es bronce y que su especie es tal figura, y éste es el género en que directamente son puestos. Así, pues, el círculo de bronce incluye la materia en el enunciado. **-** Las cosas que proceden de algo como materia no se dice, cuando son generadas, que son «aquello», sino «de aquello» de lo que proceden; por ejemplo, no se dice que la estatua sea una piedra, sino de piedra; y un hombre que se cura no es llamado aquello a partir de lo cual se cura. Y la causa es que se genera a partir de la privación y del sujeto, al cual llamamos materia (como también se torna sano el hombre y el enfermo), pero más bien se dice que se genera a partir de la privación, por ejem plo el sano a partir del enfermo más que a partir del hombre; por eso el sano no es llamado enfermo, pero sí hombre, y el hombre, sano. Pero, cuando la privación es oscura y sin nombre, por ejemplo en el bronce la de alguna figura, o en los ladrillos y en las maderas la de una casa, la generación parece desarrollarse a partir de estas cosas como allí a partir del enfermo. Por eso, del mismo modo que allí lo generado no se denominaba aquello a partir de lo cual se generaba, tampoco aquí la estatua se denomina madera, sino que se dice que es de madera, no madera, y de bronce, pero no bronce, de piedra, pero no piedra, y la casa, de ladrillos, pero no ladrillos, puesto que, si bien se mira, tampoco se dirá sin más que una estatua se genera a partir de madera o una casa a partir de ladrillos, ya que es preciso que aquello a partir de lo cual se genera cambie y no permanezca. Ésta es la razón de que se diga así.

Capítulo 8

Puesto que lo que es generado se genera por obra de algo (que es de donde procede el principio de la generación) y a partir de algo (señalemos como tal no la privación, sino la materia; pues ya hemos señalado en qué sentido decimos esto) y llega a ser algo (y esto es o una esfera o un círculo o cualquier otra cosa), del mismo modo que no producimos el sujeto, es decir el bronce, así tampoco la esfera, a no ser accidentalmente, porque es una esfera la esfera de bronce, y a ésta sí la producimos. Pues producir algo determinado es producir algo a partir de un sujeto en sentido pleno (quiero decir que hacer redondo el bronce no es hacer la redondez o la esfera, sino otra cosa, por ejemplo esta especie determinada en otro; pues, si uno la **(1033b)** hace, la hará a partir de otra cosa, pues ésta subyacía; por ejemplo, uno hace una esfera de bronce, y la hace porque, a partir de esto, que es bronce, hace esto, que es una esfera. Ahora bien, si hiciera también esto mismo, es evidente que lo haría del mismo modo, y las generaciones procederían hasta el infinito. Está claro, por consiguiente, que la especie, o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible, no se genera, ni hay generación de ella, como tampoco la esencia (pues esto es lo que se genera en otro o por arte o por naturaleza o por potencia). Uno hace, en

cambio, que exista una esfera de bronce; pues la hace a partir del bronce y de la esfera; pone esta especie en esta materia, y el resultado es una esfera de bronce. Pero, si hubiera generación del ser de la esfera en general, sería algo a partir de algo.

Es preciso, en efecto, que lo que se genera sea siempre divisible, y que lo uno sea esto y lo otro esto, es decir, que lo uno sea materia y lo otro especie. Por tanto, si una esfera es la figura igual a partir del medio, lo uno de ella será aquello en lo que está lo que se hace, y lo otro, lo que está en aquello, y el todo, lo generado, por ejemplo la esfera de bronce. Así, pues, está claro por lo dicho que lo que se enuncia como especie o substancia no se genera, pero sí se genera el conjunto total que recibe el nombre de aquélla, y que en todo lo que es generado hay materia, y que lo uno es esto, y lo otro, esto. Pero ¿hay, entonces, una esfera aparte de éstas', o una casa aparte de los ladrillos? ¿O nunca se generaría, si así fuera, algo determinado, sino que la imposición de la forma significa «de tal cualidad», pero no es esto y determinado, sino que hace y genera, a partir de esto, algo de tal cualidad, y, una vez generado, es esto de tal cualidad? Pero el todo individual, Calias o Sócrates, es como esta determinada esfera de bronce, y el hombre y el animal, como una esfera de bronce en general. Está claro, por consiguiente, que la causa de las Especies, tal como suelen algunos hablar de Especies, suponiendo que haya algunas aparte de los singulares, no sirve de nada en orden a las generaciones y a las substancias; y no habrá, a causa de estas cosas, substancias en sí mismas. Es también claro que, en algunos casos, lo generante es tal cual lo generado, pero no idéntico ni numéricamente uno, sino uno en especie, por ejemplo en las cosas naturales -pues un hombre engendra a un hombre- si no se genera algo al margen de la naturaleza, como cuando un caballo engendra un mulo (aunque también aquí se genera de igual modo; pues lo que sería común a caballo y asno, el género próximo, no tiene **(1034ª)** nombre, pero probablemente será ambas cosas, como el mulo). De suerte que está claro que para nada se necesita suponer una especie como modelo (pues se requerirían sobre todo en estas cosas, ya que éstas son substancias en grado sumo), sino que basta que lo generante actúe y sea causa de la especie en la materia. Y el todo, finalmente, tal especie en estas carnes y estos huesos, es Calias y Sócrates. Y se distinguen por la materia (que es distinta), pero son lo mismo por la especie (pues la especie es indivisible).

Capítulo 9

Alguien podría preguntarse por qué unas cosas se generan tanto por arte como automáticamente, por ejemplo la salud, y otras no, por ejemplo una casa. La causa es que la materia de unas, que es el punto de partida de la generación al producir y al generarse alguna de las cosas artificiales, y en la cual existe ya una parte de la obra, una es capaz de moverse por sí misma y otra no, y, en el primer caso, una es capaz de moverse de un modo determinado, y otra no puede hacerlo; pues muchas cosas pueden moverse por sí mismas, pero no de un modo determinado, por ejemplo danzar. Pues bien, las cosas cuya materia es de esta clase, por ejemplo las piedras, es imposible que se muevan de determinada manera, a no ser a impulso de otro, pero de tal otra manera sí; y lo mismo el fuego. Por eso unas cosas no existirán sin el que tenga el arte, pero otras sí; pues serán movidas por algo que no tenga el arte, pero que pueda ser movido a su vez por otros que no tengan el arte o desde una parte.

Está claro también por lo dicho que, en cierto modo, todas las cosas se generan a partir de un homónimo, como las cosas generadas por naturaleza, o de una parte homónima (por ejemplo la casa a partir de una casa, o por la mente; pues el arte es la especie); [o de una parte] o de lo que tiene alguna parte, -a no ser que se generen accidentalmente-. Pues la causa de producir es parte primera por sí. En efecto, el calor que hay en el movimiento produce calor en el cuerpo; y

este calor es la salud o una parte de ella, o le acompaña alguna parte de la salud o la salud misma. Por eso también se dice que produce, porque [la salud] es producida por aquello a lo que acompaña y de lo que es accidente [el calor]. De suerte que, como en los silogismos, la substancia es el principio de todas las cosas (pues los silogismos proceden de la quididad), y aquí, las generaciones. Las cosas constituidas por la naturaleza son también semejantes a éstas. Pues la semilla produce como se producen las cosas que proceden del arte (pues tiene en potencia la especie, y aquello de donde procede la semilla es hasta cierto punto **(1030b)** homónimo de lo producido; pues no hay que buscar todas las cosas como de un hombre un hombre; pues también una mujer procede de un varón; a no ser que se trate de un ser incompleto; por eso un mulo no procede de un mulo). Y las cosas que se generan espontáneamente son, como allí, aquellas cuya materia puede también adquirir por sí misma el movimiento que recibe de la semilla; aquellas cuya materia no tiene tal capacidad, es imposible que se generen de otro modo que a partir de ellos.

Pero no sólo en relación con la substancia demuestra el argumento que no se genera la especie, sino que sirve igualmente para todas las cosas primeras, por ejemplo para la cantidad, la cualidad y las demás categorías. Pues se genera como la esfera de bronce, pero no una esfera ni bronce, y así sucede también en el bronce, si se genera (pues siempre tienen que preexistir la materia y la especie), y del mismo modo también en la quididad y en la cualidad y en la cantidad, y en las demás categorías igualmente; pues no se genera la cualidad, sino la madera con tal cualidad, ni la cantidad, sino la madera o el animal con tal cantidad. Pero es propio de la substancia, según se deduce de lo expuesto, que necesariamente preexista en entelequia otra substancia que la produzca, por ejemplo un animal, si se genera un animal. En cambio, la cualidad y la cantidad no es necesario que preexistan más que en potencia.

Capítulo 10

Puesto que la definición es un enunciado, y todo enunciado tiene partes, y en la misma relación del enunciado con su objeto está también la parte del enunciado con la parte del objeto, surge aquí la duda de si el enunciado de las partes debe estar contenido en el enunciado del todo, o no. Pues en algunos casos parece estarlo, y en otros no. En efecto, el enunciado del círculo no contiene el de los segmentos, pero el de la sílaba contiene el de sus elementos. Sin embargo, también el círculo se divide en los segmentos, como la sílaba en los elementos. Y, todavía, si las partes son anteriores al todo, y el ángulo agudo es parte del recto, y el dedo, parte del animal, el ángulo agudo será anterior al recto, y el dedo, anterior al hombre. Sin embargo, parecen ser anteriores éstos, pues en el enunciado aquéllos se enuncian partiendo de éstos, y también son anteriores por existir con independencia de los otros. O más bien «parte» se dice en varios sentidos, uno de los cuales es «lo que mide según la cantidad». Pero dejemos esto, y consideremos las partes que constituyen **(1035ª)** la substancia. Pues bien, si una cosa es materia, y otra, especie, y otra, el compuesto de ambas, y si es substancia la materia y la especie y el compuesto de ambas, en algún sentido también la materia se dice parte de algo, y en algún sentido no, sino los elementos del enunciado de la especie. Por ejemplo, de la concavidad no es parte la carne (pues ésta es la materia en la que se produce), pero es parte de la chatez; y de la estatua en conjunto es parte el bronce, pero no de la estatua enunciada como especie (pues se debe enunciar la especie y en cuanto que cada cosa tiene especie, pero lo material nunca debe ser enunciado en cuanto tal). Por eso el enunciado del círculo no contiene el de los segmentos, pero el de la sílaba contiene el de los elementos; pues los elementos del enunciado son partes de la especie y no materia, pero los segmentos son parte en cuanto que son materia a la que se añade

la especie; sin embargo, están más cerca de la especie que el bronce cuando la redondez se genera en el bronce. Pero, en algún sentido, tampoco todos los elementos de la sílaba se incluyen en el enunciado, por ejemplo éstos de cera o los que suenan en el aire; pues también éstos son ya parte de la sílaba como materia sensible. En efecto, aunque la línea, al ser dividida, se descomponga en mitades, o el hombre en huesos, tendones y carnes, no por eso deben considerarse estas cosas como partes de su substancia, sino como materia, y son partes del compuesto total, pero no de la especie ni de lo que se expresa en el enunciado. Por eso tampoco figuran en los enunciados. Así, pues, unas veces estará incluido el enunciado de tales partes, pero otras veces no debe estarlo, si no se trata del compuesto. Por esta razón algunas cosas se componen de los mismos principios en los que se resuelven, pero otras no. Todas aquellas que se componen de especie y materia, como la chatez y el círculo de bronce, se resuelven en estos principios y es parte de ellas la materia. Pero las que no incluyen en su composición la materia, sino que son inmateriales y su enunciado sólo abarca la especie, no se resuelven en partes, o en absoluto o, al menos, no de esta manera. De suerte que éstos son principios y partes de aquellas cosas, pero no son partes ni principios de la especie. Y por eso la estatua de barro se resuelve en barro, y la esfera, en bronce, y Calias, en carne y huesos, y también el círculo en los segmentos; pues hay un círculo que incluye en su composición la materia, ya que lo mismo se llama círculo el abstracto que el **(1035b)** individual, por no haber nombre peculiar para los círculos individuales. Lo que acabamos de decir es verdad; pero digámoslo todavía con más claridad volviendo sobre el tema. Los componentes que son partes del enunciado, y en los cuales éste se divide, son anteriores al compuesto, todos o algunos. Pero el enunciado del ángulo recto no se resuelve en el enunciado del agudo, sino el del agudo en el recto; pues quien define el agudo se sirve del recto; el agudo, en efecto, es «menor que el recto». Y en la misma relación están también el círculo y el semicírculo; pues el semicírculo se define por el círculo, y el dedo, por el cuerpo entero, pues el dedo es «tal parte del hombre». Por consiguiente, todos aquellos componentes que son partes materiales, y en los cuales se divide materialmente el todo, son posteriores a éste; pero los que figuran como partes del enunciado y de la substancia expresada por el enunciado, son anteriores, al menos algunos. Y, puesto que el alma de los animales (ésta es, en efecto, la substancia de lo animado) es la substancia expresada por el enunciado y la especie y la esencia de tal cuerpo (pues cada parte, si se define bien, no se definirá sin su operación, la cual no existirá sin la sensación), de suerte que las partes del alma, por lo menos algunas, son anteriores al animal en conjunto, también será lo mismo individualmente; pero el cuerpo y sus partes son posteriores a esta substancia, y lo que se resuelve en tales partes como en su materia no es la substancia, sino el compuesto. Por consiguiente, tales partes son, en un sentido, anteriores al compuesto, pero, en otro sentido, no (pues no pueden existir separadas; porque un dedo no es dedo de un animal de cualquier modo, sino que un dedo muerto sólo es dedo de nombre). Y algunas son simultáneas, y en tal caso están las indispensables y sin las cuales no puede darse el concepto ni la substancia; por ejemplo, suponiendo que sea tal, el corazón o el cerebro; pues nada importa que lo sea uno u otro. Pero «el hombre» y «el caballo» y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no es una substancia, sino un compuesto de tal concepto y de tal materia considerada como universal; pero, individualmente, de la materia última surge ya Sócrates, y lo mismo en las demás cosas. Así, pues, hay partes de la especie (y llamo especie a la esencia) y del todo compuesto de la especie y de la materia [y de la materia] misma. Pero partes del enunciado son sólo las de la **(1036a)** especie, y el enunciado es del universal. Pues la esencia del círculo y el círculo, y la esencia del alma y el alma, son lo mismo. Pero de la cosa concreta, por ejemplo de este círculo determinado y de cualquier individuo sensible o inteligible -llamo inteligibles, por ejemplo, a los círculos matemáticos, y sensibles, por ejemplo, a los de bronce y a los de madera-, de éstos no hay definición, sino que se conocen por intelección o por percepción sensible, y, una vez desaparecidos de la actualización, no está claro si existen o no existen; pero siempre se enuncian

y se conocen mediante el enunciado universal. Y la materia en cuanto tal es incognoscible. La materia, una es sensible y otra inteligible; sensible, por ejemplo, el bronce, la madera y toda materia movible; inteligible, la que está presente en las cosas sensibles, pero no en cuanto sensibles, por ejemplo las Cosas matemáticas.

Hemos tratado del todo y de la parte, de lo anterior y de lo posterior. Pero hay que afrontar la cuestión de si el ángulo recto y el círculo y el animal son anteriores a los elementos en que se dividen y que los constituyen, es decir, a sus partes, y hay que responder que no sin limitaciones. Pues si también el alma es un animal o una cosa animada, o si la de cada uno es cada uno, y si la esencia del círculo es el círculo, y la esencia del ángulo recto y la substancia del ángulo recto son un ángulo recto, habrá que admitir que alguno es posterior a alguna, por ejemplo a las contenidas en el enunciado y a las de algún ángulo recto (en efecto, lo es el que implica materia: el ángulo recto de bronce y el limitado por líneas particulares); pero el carente de materia es posterior a las partes incluidas en el enunciado y anterior a las que integran el individuo. Pero sin limitaciones no debe admitirse. Y, aunque el alma sea distinta y no se identifique con el animal, habrá que admitir unas cosas y otras no, según hemos dicho.

Capítulo 11

Surge también naturalmente la cuestión de cuáles son partes de la especie y cuáles no, sino del compuesto. Mientras esto no esté claro, no es posible definir ninguna cosa, pues la definición es del universal y de la especie. Por consiguiente, si no está claro cuáles son las partes materiales y cuáles no, tampoco estará claro el enunciado de la cosa. Pues bien, todas aquellas cosas que vemos producirse en otras de distinta especie, por ejemplo un círculo en bronce o en piedra o en madera, parece evidente que en estos casos nada tienen que ver con la substancia del círculo el bronce ni la piedra, puesto que es separable de ellos; en cuanto a las cosas que no vemos separadas, nada impide que sean de igual condición que éstas, como sucedería aunque todos los círculos que viéramos **(1036b)** fuesen de bronce, pues no por eso el bronce pertenecería a la especie; pero sería difícil eliminarlo con la mente. Así, la especie del hombre aparece siempre en carne y huesos y otras partes semejantes. ¿Acaso, entonces, éstas son también partes de la especie y del enunciado? ¿O bien son materia, aunque, por no producirse la especie del hombre también en otras cosas, seamos incapaces de separarlas de ella? Y porque esto parece ser así, pero no está claro cuándo lo es, dudan algunos incluso en el caso del círculo y del triángulo, pensando que no es correcto definirlos por líneas y por la continuidad, y que todas estas cosas se dicen como la carne y los huesos del hombre, y el bronce o la piedra, de la estatua. Y todas las reducen a los números, y afirman que el enunciado de la línea es el de la díada. Y, entre los partidarios de las Ideas, unos dicen que la díada es la Línea en sí, y otros que es la Especie de la línea, pues, según ellos, en algunos casos la Especie y aquello de lo que es Especie se identifican (por ejemplo la Díada y la Especie de la díada), pero en la línea ya no. De aquí resulta que será una la Especie de muchas cosas cuya especie es manifiestamente diversa (que fue la conclusión a que llegaron los pitagóricos), y será posible reducir a una Especie en sí la de todas las cosas y negar que sean Especies las otras. Pero, así, todas las cosas serán una.

Queda, pues, explicado que lo relativo a las definiciones tiene cierta dificultad, y por qué causa. Por eso también es ocioso reducir así todas las cosas y prescindir de la materia. Pues algunas cosas son probablemente esto en esto, o están dotadas de tales propiedades de un modo determinado. Y la comparación con el animal que solía hacer Sócrates el Joven es inadmisible, pues se aleja de la verdad, y hace suponer que es posible el hombre sin las partes, como el círculo sin el bronce. Pero aquí no hay semejanza; el animal, en efecto, es una cosa sensible, y no puede

ser definido sin el movimiento, ni, por consiguiente, sin las partes dispuestas de algún modo. Pues la mano no es de todos modos parte del hombre, sino que sólo lo es si puede ejecutar la obra; por consiguiente, tiene que estar viva, y, si no está viva, no es parte del hombre. Pero, en lo relativo a las Cosas matemáticas, ¿por qué los enunciados no son partes de los enunciados, por ejemplo los semicírculos, del círculo? Pues estas cosas no son sensibles. ¿O no se diferencian en nada? ¿Tendrán también materia **(1037ª)** algu-nas cosas no sensibles? Tiene, en efecto, alguna materia todo lo que no es esencia ni especie en sí y por sí, sino algo determinado. Por consiguiente, estas cosas no serán partes del círculo universal, pero sí de los círculos particulares, según quedó dicho antes. La materia, en efecto, se divide en sensible e inteligible.

Y es también evidente que el alma es la substancia primera, y el cuerpo es materia, y el hombre o el animal, el compuesto de ambos en sentido universal. Pero Sócrates y Corisco, si también el alma es Sócrates, son algo doble (pues unos los consideran como alma, y otros, como el compuesto); pero, si son simplemente esta alma y este cuerpo determinados, el individuo será también como el universal. Más adelante tendremos que considerar si no habrá otra materia además de la de tales substancias, y si será preciso buscar alguna otra substancia, por ejemplo los Números o algo semejante. A causa de esto, en efecto, intentamos discernir también acerca de las substancias sensibles, ya que en cierto modo el estudio de estas substancias es tarea de la Física o Filosofía segunda. Pues el físico no debe conocer sólo acerca de la materia, sino también, y todavía más, acerca de la substancia expresada en el enunciado. Pero en qué sentido son partes, en las definiciones, las contenidas en el enunciado, y por qué la definición es un solo enunciado (pues es evidente que la cosa es una; pero ¿qué es lo que da unidad a la cosa, teniendo como tiene partes?), lo estudiaremos más adelante. Hemos explicado de manera general y en cada caso qué es la esencia y cómo es subsistente por sí, y por qué el enunciado de la esencia de algunas cosas contiene las partes de lo definido, y el de otras, no, y que las partes materiales no están incluidas en el enunciado de la substancia, pues no son partes de tal substancia, sino del todo concreto, del cual en cierto modo hay y no hay enunciado; junto con la materia no lo hay (pues es algo indeterminado), pero lo hay con referencia a la substancia primera; por ejemplo, el enunciado de hombre es el del alma; la substancia, en efecto, es la especie inmanente, de cuya unión con la materia procede la que llamamos substancia concreta, por ejemplo la concavidad (pues de la unión de ésta con la nariz procede una nariz chata y la chatez [aquí se dará, en efecto, la nariz dos veces]), pero en la substancia concreta, por ejemplo en una nariz chata o en Calias, estará también la materia; y que la esencia y la cosa singular se identifican en algunos casos, **(1037b)** como en las substancias primeras, por ejemplo la curvidad y la esencia de la curvidad, suponiendo que sea primera (y llamo primera a la que no implica la inmanencia de una cosa en otra ni en un sujeto que sirva de materia), pero en las cosas materiales o que implican materia no se identifican, ni en aquellas cuya unidad es accidental, por ejemplo Sócrates y músico; pues estas cosas se identifican accidentalmente.

Capítulo 12

Hablemos ahora en primer lugar acerca de la definición, en la medida en que no lo hicimos en los Analíticos, pues la cuestión planteada allí es útil para el estudio de la substancia. Me refiero a la cuestión siguiente: ¿por qué es uno aquello cuyo enunciado afirmamos que es una definición, por ejemplo, en el caso del hombre, «animal bípedo»? (supongamos, en efecto, que éste es su enunciado). ¿Por qué, pues, esto es uno y no varios: animal y bípedo? Pues, en el caso de «hombre» y «blanco», son varios cuando lo uno no está en lo otro, pero uno cuando sí está, y el sujeto, es decir el hombre, es afectado por algo (pues entonces se hace uno y es un «hombre

blanco»). Pero allí lo uno no participa de lo otro; pues el género no parece participar de las diferencias (si lo hiciera, participaría al mismo tiempo de los contrarios, ya que las diferencias por las que se diferencia el género son contrarias). E incluso si participa da lo mismo, en el supuesto de que las diferencias sean varias, por ejemplo, «con pies, bípedo, áptero». Pues ¿por qué estas cosas son una sola y no varias? No será porque están en un género, pues así de todas las cosas resultaría una sola. Pero es preciso que constituyan una unidad todas las cosas incluidas en la definición; la definición, en efecto, es un enunciado único y de una substancia, por lo cual tiene que ser enunciado de algo único. En efecto, «substancia» significa algo único y algo determinado, según decimos.

Debemos estudiar primero las definiciones que se hacen por división. Pues no hay en la definición ninguna otra cosa sino el llamado género primero y las diferencias. Los demás géneros son el primero junto con las diferencias añadidas a él; por ejemplo, el primero es «animal», y el siguiente, «animal bípedo», y después, «animal bípedo áptero». Y lo mismo si se enuncian **(1038a)** más términos. En suma, es indiferente que se enuncien muchos o pocos; de manera que también lo es que se enuncien pocos o sólo dos. De estos dos, uno será diferencia, y el otro, género; por ejemplo, en «animal bípedo», «animal» es género, y lo otro, diferencia. Pues bien, si el género no existe en absoluto fuera de las especies consideradas como pertenecientes a él, o si existe pero existe como materia (pues la «voz» es género y materia, y las diferencias forman a partir de ella las especies y los elementos), está claro que la definición es el enunciado basado en las diferencias. Pero es preciso dividir todavía por la diferencia de la diferencia; por ejemplo, una diferencia de animal es «provisto de pies»; seguidamente, es preciso que la diferencia de «animal provisto de pies» sea en cuanto «provisto de pies», de suerte que no se debe decir, para decir bien, que de los «provistos de pies» unos son «alados» y otros «no alados» (quien esto diga mostrará su incapacidad), sino que unos son cisípedos y otros solípedos, pues éstas son diferencias del pie, porque tener los pies divididos en dedos es tener pies de algún modo. Y así se procederá incesantemente, hasta llegar a lo que ya no tiene diferencias; y entonces habrá tantas especies de pie cuantas sean las diferencias, y los animales provistos de pies serán tantos como las diferencias.

Si esto es así, está claro que la última diferencia será la substancia de la cosa y su definición, puesto que no se debe decir varias veces lo mismo en los términos de la definición, ya que es superfluo. Pero esto ocurre; pues decir «animal provisto de pies, bípedo» es exactamente igual que decir «animal con pies, con dos pies». Y, si se divide esto por su propia división, se dirá lo mismo varias veces, tantas veces cuantas son las diferencias. Por consiguiente, si se produce una diferencia de otra diferencia, una sola, la última, será la especie y la substancia.

Pero, si se atiende a lo accidental, por ejemplo si se divide a los animales provistos de pies en blancos y negros, las diferencias serán tantas como los cortes de la división. Por consiguiente, está claro que la definición es el enunciado que arranca de las diferencias, y, en rigor, de la última de ellas. Y es evidente, si se cambia el orden de tales definiciones, por ejemplo, de la del hombre, diciendo «animal bípedo provisto de pies»; en efecto, «provisto de pies» resulta superfluo después de haber dicho «bípedo». Pero en la substancia no hay orden; pues ¿cómo se ha de pensar lo uno como posterior y lo otro como anterior? Así, pues, acerca de las definiciones basadas en la división, baste con lo dicho hasta aquí sobre su naturaleza.

Capítulo 13

(1038b) Puesto que nuestra investigación trata de la substancia, volvamos sobre nuestro tema. Se dice que es substancia, como el sujeto y la esencia y el compuesto de ambos, también el universal. De los dos primeros hemos hablado ya (a saber, de la esencia y del sujeto, del cual hemos dicho que subyace de dos modos: o siendo algo determinado, como el animal para las afecciones, o como la materia para la entelequia); pero también parece que el universal es para algunos causa por excelencia, y que es un principio. Por consiguiente, pasemos también a estudiarlo.

Parece imposible, en efecto, que sea substancia cualquiera de los llamados universales. Pues, en primer lugar, es substancia de cada cosa la que es propia de cada cosa y no se da en otra; pero el universal es común, pues se llama universal aquello que por su naturaleza puede darse en varios. ¿De qué, entonces, será substancia el universal? O bien, en efecto, lo será de todas las cosas o de ninguna, y de todas no es posible que lo sea. Pero, si lo es de una, también las otras serán ésta; pues aquellas cosas cuya substancia es una y cuya esencia es una, también ellas son una.

Además, se llama substancia lo que no se predica de un sujeto; pero el universal se dice siempre de algún sujeto. ¿O es que el universal no puede ser substancia como la esencia, pero puede estar incluido en ésta, como el Animal en el hombre y en el caballo? Entonces es evidente que hay cierto enunciado de él. Y nada importa que no haya enunciado de todas las cosas incluidas en la substancia; pues, a pesar de ello, el universal será substancia de algo, como lo es el Hombre del hombre en el que está presente; de suerte que nuevamente sucederá lo mismo; pues el Animal, por ejemplo, será substancia de aquello en lo que está contenido como cosa propia. Y, además, es imposible y absurdo que lo que es determinado y substancia, si está compuesto, no esté compuesto de substancias ni de algo determinado, sino de cualidades; pues la nosubstancia y la cualidad serían antes que la substancia y lo determinado. Y esto es imposible. Pues ni en cuanto al enunciado, ni en cuanto al tiempo ni en cuanto a la generación es posible que sean antes las afecciones que la substancia; de lo contrario, serían también separables.

Además, en Sócrates habría una substancia en otra substancia; de suerte que sería substancia de dos cosas. Y, en suma, si son substancia el hombre y todos los seres que se enuncian de este modo, ocurre que ninguna de las cosas incluidas en el enunciado es substancia de nada ni existe fuera de aquéllos ni en otro; quiero decir que, por ejemplo, no hay ningún animal fuera de los animales particulares, ni ninguna otra cosa de las incluidas en los enunciados. Así, pues, de estas consideraciones resulta claro que ninguno de los universales es substancia y que nada de lo que se predica de una manera común significa algo **(1031ª)** determinado, sino algo de tal cualidad. Y, si no, resultan otros muchos inconvenientes y el «tercer hombre».

Y, además, es evidente también por lo siguiente. Es imposible que una substancia esté compuesta de substancias presentes en ella como en entelequia; pues las cosas que así son dos en entelequia nunca son una en entelequia; pero, si son dos en potencia, pueden ser una (por ejemplo, la línea doble consta de dos medias líneas en potencia; pues la entelequia separa); de suerte que, si la substancia es una, no estará compuesta de substancias presentes en ella y de aquel modo que expone bien Demócrito; afirma, en efecto, que es imposible que de dos cosas se haga una, o de una, dos; pues convierte en substancias las magnitudes indivisibles. Es, por tanto, evidente que lo mismo sucederá con el número, si el número es, como dicen algunos, una composición de unidades; pues o bien la díada no es una, o no hay en ella una unidad en entelequia. Pero el resultado implica una dificultad. Pues si, de una parte, no es posible que ninguna substancia conste de universales porque significan una manera de ser pero no una cosa determinada, y, de otra, tampoco puede admitirse que ninguna substancia esté compuesta de substancias en entelequia, toda substancia será simple, de suerte que tampoco podrá haber enunciado de ninguna substancia. Ahora bien, todos admiten, y ya lo dijimos antes, que la substancia es el único o, al menos, el principal objeto de la definición. Y ahora resulta que tampoco ella puede definirse;

por consiguiente, no habrá definición de nada; o bien la habrá en algún sentido y en algún sentido no. Esto se verá más claro por lo que se dirá más adelante.

Capítulo 14

Pero estas consideraciones muestran ya las consecuencias de mantener que las Ideas son substancias separadas y afirmar al mismo tiempo que la especie se compone del género y de las diferencias. Porque, si existen las Ideas, y si el Animal está contenido en el hombre y en el caballo, o bien es uno solo y el mismo numéricamente en ambos, o bien es distinto; en el enunciado evidentemente es uno solo; pues el que lo enuncia en uno y otro formula el mismo enunciado. Así, pues, si hay un Hombre en sí, que es de suyo algo determinado y separado, también sus elementos, por ejemplo «animal» y «bípedo», significarán necesariamente algo determinado, estarán separados y serán substancias; por consiguiente, también lo será «Animal». Así, pues, si el Animal que hay en el caballo y en el hombre es uno mismo, como lo eres tú con relación a ti mismo, ¿cómo **(1039b)** puede este uno ser uno en las cosas que están separadas, y por qué este Animal no ha de estar también separado de sí mismo?

Además, si participa de lo «bípedo» y de lo «polípedo», resulta algo imposible, pues se darán al mismo tiempo atributos contrarios en una cosa que constituye una unidad y algo determinado; y, si no, ¿cuál será el sentido cuando alguien diga que el animal es bípedo o que tiene pies? Quizá que está compuesto, o en contacto, o mezclado. Pero todo esto es absurdo. Será, pues, distinto en cada caso. Por consiguiente, serán, por decirlo así, infinitas las cosas cuya substancia es «animal»; pues el hombre no procede del animal accidentalmente. Además, muchas cosas serán el Animal en sí. Pues será substancia el animal que hay en cada uno (éste, en efecto, no se enuncia según otra cosa; de lo contrario, el Hombre procedería de ésta, y ésta sería su género), y, además, serán Ideas todos los elementos del hombre; y, por tanto, no habrá Idea de uno y substancia de otro (pues es imposible). Por consiguiente, cada uno de los animales será Animal en sí. Además, ¿de qué procede este animal, y cómo puede proceder del Animal en sí? ¿O cómo es posible que el animal, cuya substancia es la Animalidad en sí, exista aparte del Animal en sí?

Y también en las cosas sensibles se presentan estos inconvenientes y otros mayores. Por tanto, si es imposible que sean así, resulta evidente que no hay Ideas de ellas en el sentido en que algunos dicen.

Capítulo 15

Y, puesto que la substancia es de dos clases: el todo concreto y el concepto (en el primer caso la substancia comprende el concepto junto con la materia, mientras que en el segundo es el concepto en sentido pleno), las que se toman en el primer sentido son corruptibles (pues también son generables), pero del concepto no hay corrupción posible (ya que tampoco hay generación, pues no se genera la esencia de casa, sino la de esta casa); el concepto, en efecto, es y no es sin generación ni corrupción; pues quedó demostrado que nadie genera ni hace estas cosas. Por eso tampoco es posible definir ni demostrar las substancias sensibles singulares, porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir; por eso todas las que entre ellas son singulares, son corruptibles. Por consiguiente, si la demostración tiene por objeto las cosas necesarias, y si la definición es un procedimiento científico, y si, así como no es posible que la ciencia sea unas veces ciencia y otras ignorancia (sino que en tal caso se tratará de una opinión), tampoco es posible que haya demostración ni definición de lo que puede ser de otro

modo (sino que se tratará de una opinión), es **(1040ª)** evidente que no puede haber definición ni demostración de las cosas singulares sensibles. Pues las cosas que se corrompen, cuando se alejan de la percepción sensible, son oscuras para los que tienen la ciencia, y, aunque se conserven en el alma sus conceptos, ya no será posible definirlas ni demostrarlas. Por eso, en las definiciones, cuando alguien trate de definir alguna de las cosas singulares, es preciso no desconocer que siempre es posible refutarlo; pues no es posible definirlas. Según esto, tampoco se puede definir ninguna Idea. Pues la Idea, según dicen, pertenece a las cosas singulares y tiene existencia separada. Y es necesario que el enunciado conste de nombres; pero el nombre no lo hará el que define (pues sería ininteligible), y los ya existentes son comunes a todas las cosas; por consiguiente, éstos se aplicarán necesariamente también a otra. Por ejemplo, si uno trata de definirte, dirá que eres un animal delgado o blanco o alguna otra cosa que se aplicará también a otro. Y si alguien dijera que nada impide que separadamente todas estas designaciones se apliquen a muchos, pero que simultáneamente sólo se aplican a uno, se debe responder, en primer lugar, que también a ambos elementos; por ejemplo, «animal bípedo» se aplicará al animal y a lo bípedo (y en las cosas eternas esto será así incluso necesariamente, puesto que son anteriores y partes del compuesto; y, además, son seres separados si suponemos que el Hombre es un ser separado; pues o no lo es ninguno, o lo son ambos; ahora bien, si no lo es ninguno, no existirá el género aparte de las especies, y, si existe, también la diferencia); y, además, porque son anteriores en el ser; y estas cosas no se destruyen a su vez. Asimismo, si las Ideas constan de ideas (las partes integrantes son, en efecto, menos compuestas), también tendrán que predicarse de muchos aquellos elementos de los que consta la Idea, por ejemplo «Animal» y «Bípe-do». Y, si no, ¿cómo pueden ser conocidos? Habría, en efecto, alguna Idea que no podría predicarse más que de uno. Y no parece posible, sino que toda idea parece ser participable.

Así, pues, como hemos dicho, no se dan cuenta de que es imposible la definición en las cosas eternas, sobre todo en las que son únicas, como el Sol o la Luna. Pues no sólo yerran al añadir cosas tales que, si se suprimen, todavía seguirá siendo Sol, por ejemplo «que va alrededor de la tierra» o «que está oculto de noche» (como si, en caso de que se detuviera o brillara de noche, ya no fuera Sol; lo cual es absurdo, ya que «Sol» significa cierta substancia), sino también al añadir cosas que pueden darse en otro, con lo cual, si otro llegase a tener esas cualidades, es evidente que sería Sol; por consiguiente, el enunciado sería común; pero el Sol es una cosa singular, como **(1040b)** Cleón o Sócrates. Y ¿por qué ninguno de ellos trata de dar la definición de una Idea? Al intentarlo verían claramente que es verdad lo que aquí se ha dicho.

Capítulo 16

Está claro que incluso la mayoría de las que parecen ser substancias son potencias: las partes de los animales (pues ninguna de ellas existe separada, y, cuando se separan, sólo existen como materia), la Tierra, el Fuego y el Aire; pues ninguna de estas cosas constituye una unidad, sino como un montón, hasta que son transformadas y surge de ellas algo dotado de unidad. Y, sobre todo, podría pensarse que las partes de los seres animados y las del alma fácilmente llegan a ser ambas cosas, siendo en entelequia y en potencia, por tener principios del movimiento a partir de algo que hay en las articulaciones; por eso algunos animales, divididos, siguen viviendo. Sin embargo, todas ellas estarán en potencia cuando constituyan una unidad y algo continuo por naturaleza y no por fuerza o por implantación; pues en tal caso habría malformación. Y, puesto que «Uno» tiene los mismos significados que «Ente», y la substancia de lo que es uno es también una, y las cosas cuya substancia es numéricamente una son también numéricamente una, está claro que ni el Uno ni el Ente pueden ser substancia de las cosas, como tampoco el ser del Elemento o del Principio. Pero buscamos cuál es, entonces, el principio, a fin de remontarnos

a algo más cognoscible. Así, pues, de estos conceptos, están más cerca de ser substancia el Ente y el Uno que el Principio y el Elemento y la Causa; pero tampoco ellos llegan a serlo, puesto que nada común es substancia; la substancia, en efecto, no está en nada más que en sí misma y en lo que la tiene, de lo cual es substancia. Además, lo que es uno no puede **25** estar en varios lugares al mismo tiempo, pero lo común sí; por tanto, es evidente que ninguno de los universales existe fuera de los singulares separadamente. Pero los partidarios de las Es-pecies tienen razón al separarlas, si es que son substancias, pero no la tienen al convertir en Especie el Uno aplicado a muchos. **30** Y la causa es que no pueden decir cuáles son estas substancias incorruptibles existentes fuera de las singulares y sensibles. Las hacen, en efecto, de la misma especie que las corruptibles (pues éstas las conocemos): «Hombre en sí» y «Caballo en sí», añadiendo a las cosas sensibles la expresión «en sí». Sin embargo, **(1041ª)** aunque nunca hubiéramos visto los astros, no por eso, creo yo, dejarían de ser substancias eternas separadas de las que nosotros conociéramos; de suerte que también ahora, aunque no sepamos cuáles son, sin duda tiene que haber algunas. Así, pues, es evidente que ninguno de los universales es substancia, ni **5** ninguna substancia se compone de substancias.

Capítulo 17

A qué se debe llamar substancia y cuál es su naturaleza, digámoslo de nuevo y tomando como un nuevo punto de partida; pues quizá de este modo podamos explicar también aquella substancia que está separada de las substancias sensibles. Y, puesto que la substancia es un principio y una causa, debemos partir de aquí. **10** Se busca siempre el «por qué» en el sentido de por qué una cosa se da en otra. Pues tratar de averiguar por qué el hombre músico es hombre músico, o bien es buscar lo dicho: por qué el hombre es músico, o bien es otra cosa. Ahora bien, tratar de averiguar por qué una cosa es ella misma no es tratar de averiguar nada (es preciso, en efecto, que el «que» y el «ser» **15** estén previamente claros -por ejemplo, que la Luna se eclipsa-; pero «porque una cosa es ella misma» es la única respuesta y la única causa para todas las cosas, como por qué el hombre es hombre y el músico es músico, a no ser que se diga «porque cada cosa es indivisible en orden a sí misma», que es lo mismo que afirmar su unidad. Pero aquello es común **20** a todas las cosas y breve). Mas podría preguntarse por qué el hombre es un animal de tal naturaleza. Y entonces es evidente que no se pregunta por qué el que es hombre es hombre. Se pregunta, en efecto, por qué algo se da en algo (pero el hecho de que se da debe estar claro; de lo contrario, no se **25** pregunta nada); por ejemplo, ¿por qué truena?, porque se produce ruido en las nubes. Pues lo que aquí se busca es una cosa de otra. Y ¿por qué estas cosas, por ejemplo, ladrillos y piedras, son una casa? Es, pues, evidente que se busca la causa; y ésta es, desde el punto de vista de los enunciados, la esencia, que en algunas cosas es la causa final, por ejemplo, sin duda en una casa o en una cama, y en otras, el primer motor; pues **30** también éste es una causa. Pero esta última causa la buscamos cuando se trata de la generación o corrupción; en cambio, la otra, también cuando se trata del ser.

Donde más oculto está lo que buscamos es en las cosas que no se predican unas de otras; por ejemplo, se pregunta qué es **(1041b)** un hombre porque se enuncia simplemente y no se define que estas cosas son esto. Pero se debe preguntar articuladamente; de lo contrario, resulta igual no preguntar nada que preguntar algo. Y, puesto que es preciso conocer que la cosa existe, es evidente que se pregunta por qué la materia es algo **5** determinado; por ejemplo, ¿por qué estos materiales son una casa? Porque se da en ellos la esencia de casa. Y esto, o bien este cuerpo que tiene esto, es un hombre. Por consiguiente, se busca la causa por la cual la materia es algo (y esta causa es la especie); y esta causa es la substancia. Así, pues, es claro que, tratándose de cosas

simples, no es posible la pregunta ni la enseñanza, sino que es otro el método de investigarlas. Y, puesto que lo compuesto de algo de tal modo que el conjunto total sea uno, no como un montón, sino como la sílaba -y la sílaba no es los elementos, ni B más A es lo mismo que BA, ni la carne es Fuego más Tierra (puesto que, después de disolverse, ya no existen los conjuntos totales, por ejemplo la carne o la sílaba, pero sí los elementos y el Fuego y la Tierra); la sílaba, en efecto, es algo, no sólo los elementos, vocal y consonante, sino también otra cosa, y la carne no es sólo Fuego y Tierra, es decir lo caliente y lo frío, sino también otra cosa-; si, por consiguiente, también aquello es necesariamente un elemento o un compuesto de elementos, si es un elemento, nuevamente se planteará la misma cuestión (pues la carne se compondrá de este elemento y de Fuego y Tierra y todavía otra cosa, de suerte que se procederá al infinito); pero si procede de un elemento, evidentemente no constará de uno, sino de varios, o será la cosa misma, de suerte que nuevamente haremos en este caso el mismo razonamiento que en el caso de la carne o de la sílaba. Mas pudiera pensarse que esto es algo, pero no un elemento, y que es la causa de que tal cosa sea carne y tal otra una sílaba; y lo mismo en las demás cosas. Y esto es la substancia de cada cosa (pues esto es la primera causa del ser) -y, puesto que algunas cosas no son substancias de nada, sino que todas las substancias están constituidas según naturaleza y por naturaleza, también parecerá ser substancia esta naturaleza, que no es un elemento, sino un principio. Elemento es el componente material de una cosa en el que ésta se divide; por ejemplo, de la sílaba, la A y la B.

H
LIBRO VIII

Capítulo 1

Es preciso recapitular lo que hemos dicho, resumir lo más importante y sacar la conclusión. Hemos dicho que el objeto de nuestra investigación son las causas y los principios y los elementos de las substancias. Pero, entre las substancias, unas son admitidas por todos, mientras que acerca de otras se han manifestado algunos particularmente. Son generalmente admitidas las substancias físicas, como el Fuego, la Tierra, el Agua, el Aire y los demás cuerpos simples, y también las plantas y sus partes, y los animales y las partes de los animales, y, finalmente, el Cielo y las partes del Cielo. Y particularmente dicen algunos que son substancias las Especies y las Cosas matemáticas. Pero, desde el punto de vista de los enunciados, resulta que hay también otras substancias: la esencia y el sujeto. Por otra parte, el género es más substancia que las especies, y el universal, más que los singulares. Y al universal y al género se asocian también las Ideas (por la misma razón, en efecto, son consideradas como substancias). Y, puesto que la esencia es una substancia y su enunciado es la definición, por eso hemos tratado de la definición y de lo que se predica en cuanto tal. Y, puesto que la definición es un enunciado y el enunciado tiene partes, también era necesario estudiar, acerca de la parte, cuáles son partes de la substancia y cuáles no, y si éstas son también partes de la definición. Por lo demás, ni el universal es substancia ni lo es el género; y acerca de las Ideas y de las Cosas matemáticas tendremos que reflexionar más adelante; pues algunos dicen que, aparte de las substancias sensibles, existen éstas. Pero tratemos ahora de las substancias reconocidas por todos. Y éstas son las sensibles. Todas las substancias sensibles tienen materia. Y es substancia el sujeto, en un sentido la materia

(al decir materia me refiero a la que, no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado), y en otro sentido el enunciado y la forma, lo que, siendo algo determinado, es separable por el enunciado; y, en tercer lugar, al compuesto de ambas cosas, el único del que hay generación y corrupción y es plenamente separable; pues, de las que son substancias desde el punto de vista del enunciado, unas son separables y otras no.

Y es evidente que también la materia es substancia; pues en todos los cambios opuestos hay algo que es el sujeto de los cambios; por ejemplo, en cuanto al lugar, lo que ahora está aquí y después allí, y, en cuanto al crecimiento, lo que ahora es de tal tamaño y luego menor o mayor, y, en cuanto a la alteración, lo que ahora está sano y después enfermo; e **(1042b)** igualmente, en cuanto a la substancia, lo que ahora está en generación y luego en corrupción, y ahora es sujeto como algo determinado y luego sujeto en el sentido de la privación. Y acompañan a éste los otros cambios, pero a uno o dos de los otros no acompaña éste; pues no es necesario que, si algo tiene materia localmente mudable, la tenga también generable y corruptible. Cuál es la diferencia entre la generación absoluta y la no absoluta, quedó explicado en la *Física.*

Capítulo 2

Puesto que la substancia como sujeto y como materia es reconocida por todos, y ésta es la que está en potencia, nos queda por decir cuál es la substancia de las cosas sensibles considerada como acto.

Demócrito parece admitir que hay tres diferencias (pues, según él, el sujeto corpóreo, la materia, es una y la misma cosa, pero difiere o bien por la proporción, que es una figura, o por el giro, que es una posición, o por el contacto, que es una ordenación). Pero las diferencias parecen ser muchas; así, unas cosas se forman por composición de su materia, por ejemplo las que proceden de una mezcla, como la hidromiel; otras, por atadura, como un haz; otras, por encolamiento, como un libro; otras, por sujeción con clavos, como un arca; otras, por varias de estas diferencias; otras, por su posición, como el umbral y el dintel (pues éstos se diferencian por estar puestos de cierto modo); otras, por el tiempo, como la cena y el almuerzo, y otras, por el lugar, como los vientos; otras, por la afecciones de las cosas sensibles, como dureza o blandura, densidad o raleza, sequedad o humedad, y unas, por algunas de estas cosas, y otras, por todas ellas, y, en suma, unas por exceso y otras por defecto. De donde resulta evidente que también «es» se dice de todos estos modos; pues es umbral porque está puesto de tal modo, y «ser» significa precisamente «estar puesto de tal modo», y «ser hielo», «estar condensado de tal manera». Y el ser de algunas cosas se definirá incluso por todo esto, por estar en parte mezcladas, en parte fundidas, en parte atadas, en parte condensadas, en parte por tener las demás diferencias, como una mano o un pie.

Deben, por consiguiente, ser tenidos en cuenta los géneros de las diferencias (pues éstas serán principios del ser), por ejemplo los constituidos por el más o el menos o por la densidad o la raleza y demás cualidades semejantes; pues todos ellos son exceso o defecto. Y si algo se diferencia por la figura o por la lisura o la rugosidad, trátase en tales casos de derechura o **(1043ª)** curvatura. Para otras cosas el ser será el estar mezcladas, y opuestamente el no ser.

De lo dicho se deduce claramente que, si la substancia es causa del ser de cada cosa, debe buscarse en estas diferencias cuál es la causa del ser de cada una de estas realidades. Ninguna de ellas es substancia, ni siquiera asociada con otra cosa; sin embargo, en cada una hay algo análogo a la substancia. Y así como en las substancias lo que se predica de la materia es el acto mismo, también en las demás definiciones lo es en grado sumo. Por ejemplo, si tenemos que definir un

umbral, diremos que es madera o piedra puestas de tal modo, y una casa, ladrillos y maderas puestos de tal modo (o añadiendo en algunos casos la causa final), y hielo, agua solidificada o condensada de tal modo, y armonía, tal o cual mezcla de agudo y grave. Y lo mismo en las demás cosas. Es claro, por consiguiente, que el acto y el enunciado son diferentes para cada materia; pues para unas es la composición, para otras la mezcla, y para otras, alguna otra cosa de las mencionadas. Por eso los que, al definir una casa, dicen que es un conjunto de piedras, ladrillos y maderas, describen la casa en potencia, pues estas cosas son materia; los que dicen que es un recinto protector de bienes y personas o algo semejante, hablan del acto; y los que juntan ambas descripciones, enuncian la tercera substancia', compuesta de estos elementos (pues el enunciado que se apoya en las diferencias parece expresar la especie y el acto, y el que se basa en las partes integrantes, más bien la materia); y así también las definiciones aceptadas por Arquitas, pues abarcan ambas cosas. Por ejemplo, ¿qué es la ausencia de viento? Quietud en gran extensión del aire; pues el aire es materia, y la quietud, acto y substancia. ¿Qué es bonanza? Tersura del mar; el sujeto material es el mar, y el acto y la forma, la tersura.

Queda, pues, claro por lo dicho cuál es la substancia sensible y cómo lo es; pues una lo es como materia, otra como forma y acto, y la tercera se compone de éstas.

Capítulo 3

Hay que tener en cuenta que a veces no se ve bien si un nombre significa la substancia compuesta o el acto y la forma; por ejemplo, si el significado de «casa» es el compuesto, es decir «refugio hecho de ladrillos y piedras puestos de tal modo», o el acto y la especie, es decir «refugio»; o si «línea» significa«díada en longitud» o «díada», y «animal», «alma en un cuerpo» o «alma», pues ésta es substancia y acto de algún cuerpo. Pero «animal» podría tener ambos sentidos, no como expresado por un solo enunciado, sino como referido a un solo objeto.

Pero esto, que es importante para otras cosas, no lo es para **(1043b)** el estudio de la substancia sensible; pues la esencia reside en la especie y en el acto. «Alma» y «esencia de alma» es lo mismo; pero «esencia de hombre» y «hombre» no son lo mismo, a no ser que el alma pueda ser llamada «hombre». Así, pues, en unos casos sí y en otros no. Si se analiza la sílaba, no parece constar de los elementos más composición, ni la casa parece ser ladrillos más composición. Y es natural, pues ni la composición ni la mezcla proceden de aquello de lo que son composición o mezcla. Y tampoco ninguna de las demás cosas; por ejemplo, si el umbral lo es por su posición, la posición no procede del umbral, sino más bien éste de aquélla. Por consiguiente, tampoco el hombre es «animal» más «bípedo», sino que tiene que haber algo que esté fuera de estas cosas, si estas cosas son materia, y que no sea ni elemento ni compuesto de elementos, sino la substancia; los que prescinden de ello, enuncian la materia. Por tanto, si ello es la causa del ser y se identifica con la substancia, no pueden enunciar la substancia misma. (Es, pues, necesario que ésta sea o bien eterna o bien corruptible sin corromperse, y que haya llegado a ser sin generarse. Y ya se ha mostrado y explicado en otro sitio que nadie hace ni genera la especie, sino que se hace esto en concreto y se genera la cosa compuesta. Pero si las substancias de las cosas corruptibles son o no separables, no está aún claro, aunque es evidente que las de algunas no pueden serlo, concretamente las de aquellas que no pueden existir aparte de los singulares, por ejemplo una casa o un utensilio. Quizá, en efecto, ni siquiera son substancias estas cosas ni ninguna otra de las no constituidas por la naturaleza, ya que puede pensarse que sólo la naturaleza es la substancia en las cosas corruptibles.)

Por consiguiente, tiene algún fundamento la dificultad que ponían los seguidores de Antístenes y otros igualmente indoctos, al decir que no es posible definir la quididad (pues, según ellos, la definición es un enunciado largo), y que se puede incluso enseñar cómo es una cosa, por ejemplo la plata, pero no qué es, diciendo que es como estaño; de suerte que de algunas substancias puede haber definición y enunciado, por ejemplo de las compuestas, ya sean sensibles ya inteligibles; pero no de sus elementos, puesto que el enunciado definidor afirma una cosa de otra, y es preciso que una esté en función de materia y la otra en función de forma.

Y es también claro que, si las substancias son de algún modo números, lo son así, y no, como algunos dicen, una suma de unidades; pues la definición es en cierto modo un número, ya que es divisible, y por cierto en partes indivisibles (pues sus enunciados no son infinitos), y el número es de esta misma condición. Y así como, si a un número se le quita o añade alguno de los elementos de que consta, ya no es el mismo número, sino **(1044ª)** otro, por poco que sea lo que se le quite o añada, así tampoco la definición ni la esencia seguirá siendo lo que era si se le quita o añade algo. Y es preciso que en el número haya algo por lo cual es uno; pero ellos no saben decir en virtud de qué es uno, si ciertamente es uno (pues o bien no lo es, sino que es como un montón, o, si lo es, hay que decir qué es lo que hace que sea uno procedente de varios). También la definición es una, pero tampoco pueden explicarla. Y es natural que así ocurra, pues la razón es la misma, y la substancia es una como hemos dicho, y no, según dicen algunos, como si fuese cierta unidad o un punto, sino que cada una es una entelequia y cierta naturaleza. Y así como el número no admite el más ni el menos, tampoco la substancia en cuanto se ajusta a la especie, y, si alguna lo admite, será la que implica materia.

Queda, pues, explicado con lo dicho en qué sentido es posible o imposible la generación y la corrupción de las llamadas substancias, y hasta qué punto pueden ser éstas reducidas al número.

Capítulo 4

Acerca de la substancia material, es preciso no olvidar que, aunque todas las cosas procedan del mismo elemento primero o de los mismos elementos considerados como primeros, y aunque la misma materia sirva de principio a todas las cosas que se generan, sin embargo, hay una que es propia de cada cosa; por ejemplo, de la flema es primera materia lo dulce o lo graso, y de la bilis, lo amargo o algo semejante; aunque quizá estas cosas procedan de lo mismo. Y llega a haber varias materias de lo mismo cuando la una es materia de lo otro; por ejemplo, la flema procede de lo graso y de lo dulce, si lo graso procede de lo dulce, y de la bilis, por resolverse la bilis en la materia primera. Una cosa, en efecto, puede proceder de otra de dos modos, o bien porque una es previa al devenir de la otra o bien por resolución de ésta en su principio. Pero cabe que, siendo una la materia, se produzcan cosas diversas por obra de la causa eficiente; por ejemplo, de madera, un cofre y una cama. Pero, de algunas cosas, la materia es necesariamente diversa, por ser ellas diversas; por ejemplo, una sierra no puede hacerse de madera, y esto no depende de la causa eficiente, pues nadie hará una sierra de lana o de madera. Por tanto, siempre que es posible hacer la misma cosa de distintas materias, es evidente que el arte y el principio del movimiento tiene que ser el mismo; pues si la materia es diferente, y también el motor, también lo será el producto. Así, pues, cuando se busca la causa de algo, puesto que las causas se dicen en varios sentidos, es preciso enunciar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es, como materia, la causa del hombre? ¿Acaso los menstruos? ¿Y cuál, como motor? ¿Quizá el semen? ¿Y cuál, como especie? La esencia. ¿Y cuál, como aquello para lo que? El fin. Pero quizá las dos últimas son **(1044b)** una misma.

Y es preciso enunciar las causas más próximas. ¿Cuál es la materia? No fuego, o tierra, sino la propia.

Así, pues, en cuanto a las substancias naturales y generables, es necesario proceder de este modo para proceder rectamente, puesto que, en efecto, tal es la índole y el número de las causas, y es preciso conocerlas. En cuanto a las substancias naturales pero eternas, el procedimiento es otro; pues quizás algunas no tienen materia, o no la tienen tal, sino tan sólo localmente movible. Y las cosas que son por naturaleza, pero no son substancias, tampoco tienen materia, sino que el sujeto es su substancia. Por ejemplo, ¿cuál es la causa de un eclipse? ¿Cuál su materia? Ninguna, sino que la Luna es la que lo padece. Y ¿cuál es la causa eficiente que destruye la luz? La Tierra. Y la causa final sin duda no existe. Y lo que hace de especie es el enunciado; pero el enunciado es oscuro si no lo acompaña la causa. Por ejemplo, ¿qué es un eclipse? Privación de luz. Pero, si se añade «por la interposición de la Tierra», este enunciado implica la causa. En cuanto al sueño, no está claro cuál es su primer paciente. ¿Será el animal? Sí; pero ¿en cuanto a qué, y cuál es lo primero? El corazón u otro órgano. Además, ¿cuál es la causa eficiente? Y, todavía, ¿cuál es la afección de ese órgano y no del cuerpo entero? ¿Una inmovilidad especial? Sí; pero ésta ¿a qué afección primera se debe?

Capítulo 5

Puesto que algunas cosas existen y dejan de existir sin generación ni corrupción, por ejemplo los puntos, si verdaderamente existen, y en general las especies (pues no se genera lo blanco sino el madero blanco, si es que todo lo que es generado se genera a partir de algo y se convierte en algo), no todos los contrarios pueden generarse recíprocamente, pues no se genera del mismo modo un hombre blanco a partir de un hombre negro que lo blanco a partir de lo negro; y no todo tiene materia, sino tan sólo las cosas sujetas a generación y a cambio recíproco. Pero las cosas que sin cambiar existen o dejan de existir, no tienen materia.

Es difícil saber en qué relación está con los contrarios la materia de cada cosa. Por ejemplo, si el cuerpo está sano en potencia y la enfermedad es lo contrario de la salud, ¿acaso tiene en potencia ambos estados? Y el agua ¿es en potencia vino y vinagre? ¿O es materia del uno en virtud de la posición y de la especie, y del otro en virtud de la privación y corrupción contraria a la naturaleza? También ofrece dificultad la cuestión de por qué el vino no es materia del vinagre ni vinagre en potencia (aunque de él se hace vinagre) y el viviente un **(1045ª)** cadáver en potencia. O no, sino que las corrupciones son accidentales, y la materia misma del viviente por efecto de la corrupción es potencia y materia de un cadáver, y el agua, del vinagre; pues se generan a partir de estas cosas como la noche a partir del día. Y todas las cosas que así se cambian recíprocamente es preciso que se conviertan en su materia; por ejemplo, si de un cadáver ha de producirse un viviente, primero tiene que convertirse en su materia, y luego se hará así viviente; y el vinagre, en agua, y luego se hará así vino.

Capítulo 6

En cuanto a la dificultad mencionada acerca de las definiciones y los números, ¿cuál es la causa de su unidad? Pues todo lo que tiene varias partes y no es en conjunto como un montón, sino que constituye un todo distinto de las partes, tiene alguna causa, puesto que también los cuerpos

tienen como causa de su unidad unos el contacto, otros la viscosidad o alguna otra afección semejante. Pero la definición es un enunciado con unidad, no por concatenación como la *Ilíada*, sino por ser de un solo objeto. ¿Qué es, entonces, lo que hace uno al hombre, y por qué es una sola cosa y no varias, por ejemplo «animal» y «bípedo», sobre todo si existe, como afirman algunos, un Animal en sí y un Bípedo en sí? ¿Por qué, en efecto, el hombre no es estos En sí, con lo cual los hombres serían por participación no del Hombre ni de una Idea, sino de dos, del Animal y de lo Bípedo, y, en suma, el hombre no sería uno, sino varios, animal y bípedo? Es, pues, evidente que los que así proceden, de acuerdo con las definiciones y enunciados que les son habituales, no pueden responder ni solucionar esta dificultad. Pero, si se admite nuestra distinción entre la materia y la forma, entre la potencia y el acto, dejará de parecer difícil lo que indagamos. Esta dificultad, en efecto, es la misma que si la definición de «vestido» fuese «bronce redondo»; pues este nombre sería signo del enunciado, de suerte que la cuestión se reduciría a saber cuál era la causa de que lo redondo y el bronce constituyesen una unidad. La dificultad desaparece, porque lo uno es materia y lo otro forma. ¿Cuál es, entonces, la causa de que lo que es en potencia sea en acto, aparte de la eficiente, en las cosas sujetas a generación? No hay, en efecto, ninguna otra causa de que la esfera en potencia sea esfera en acto, sino la esencia de una y otra cosa.

Pero la materia puede ser inteligible o sensible, y el enunciado tiene siempre de una parte materia y de otra acto; por ejemplo, el círculo es una figura plana. Y todas aquellas cosas que no tienen materia, ni inteligible ni sensible, son directamente una unidad cada una, como también directamente «algo», **(1045b)** «esto», «cual», «cuanto». Por eso no figuran en las definiciones ni el Ente ni el Uno. Y la esencia es directamente algo uno y también un ente. Por eso ninguna de estas cosas tiene otra causa de ser algo uno ni de ser un ente. Pues cada una es directamente un ente y algo uno, no como si el Ente y el Uno fueran su género ni como si fueran separables de las cosas particulares. A causa de esta dificultad hablan algunos de «participación», sin poder decir cuál es la causa de la participación ni qué es participar. Otros hablan de «coexistencia» del alma; Licofrón, por ejemplo, dice que la ciencia es la coexistencia del saber y del alma. Otros piensan que la vida es una «composición» o «conexión» de un alma con un cuerpo. Pero este enunciado valdría para todo; «estar sano», en efecto, sería la «coexistencia» o «conexión» o «composición» de un alma con la salud, y el hecho de que el bronce sea un triángulo, una «composición» de bronce y de triángulo, y ser blanco, una «composición» de superficie y de blancura. Y la causa está en que buscan un concepto unificador de potencia y de entelequia, y una diferencia; pero, como hemos dicho, la materia última y la forma son lo mismo, aquélla en potencia y ésta en acto, de suerte que es igual buscar cuál es la causa de la unidad y de ser uno; cada cosa, en efecto, es una, y tanto lo potencial como lo actual son uno en cierto modo; de suerte que no hay ninguna otra causa, a no ser alguna que haga pasar de la potencia al acto. Y las cosas que no tienen materia, todas son absoluta y directamente algo uno.

Q
LIBRO IX

Capítulo 1

Hemos tratado acerca del Ente primero, al cual se refieren todas las demás categorías del Ente; es decir, acerca de la substancia (según el concepto de substancia se enuncian, en efecto, los demás entes: la cantidad, la cualidad y los demás que así se enuncian; pues todos implicarán el

concepto de substancia, según dijim os al principio de nuestra exposición). Mas, puesto que el Ente se dice no sólo en el sentido de «algo» o «cual» o «cuanto», sino también según la potencia y la entelequia y la obra, precisemos los límites de la potencia y de la entelequia. Primero, de la potencia estrictamente dicha, aunque no es la que más interesa para lo que ahora queremos. La potencia y **(1046ª)** el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que sólo se enuncian según el movimiento. Pero, después de hablar de ésta, en las delimitaciones acerca del acto explicaremos también las demás.

Que «potencia» y «poder» se dicen en varios sentidos, lo hemos explicado en otro sitio? . Prescindamos de todas las potencias que se dicen por simple homonimia (algunas, en efecto, se dicen por cierta semejanza; por ejemplo, en Geometría hablamos de cosas que son o no son «potentes» porque son o no son de algún modo). Pero las referidas a la misma especie, todas son ciertos principios, y se dicen en orden a una primera, que es un principio de cambio que radica en otro, o en el mismo en cuanto es otro. Una, en efecto, es la potencia pasiva, que es, en el paciente mismo, un principio para ser cambiado por efecto de otro o en cuanto que es otro. Otra es el hábito de inmunidad frente al cambio a peor y frente a la destrucción por efecto de otro o en cuanto otro como principio del cambio. En todas estas definiciones está contenido el concepto de la potencia primera. Asimismo, éstas se llaman potencias de hacer o padecer simplemente una acción o de hacerla o padecerla bien, de suerte que también en los enunciados de éstas están incluidos de algún modo los conceptos de las potencias anteriores.

Está claro, por consiguiente, que en cierto sentido es una misma la potencia de hacer y la de padecer una acción (pues una cosa es potente por tener ella misma la potencia de recibir una acción, o bien porque la tiene otro para recibirla de ella), pero en otro sentido son distintas. Una, en efecto, está en el paciente (pues el paciente padece la acción, y uno padece la de uno y otro la de otro, por tener cierto principio, y por ser también la materia cierto principio; así, lo grasiento es combustible, y lo que cede de tal o cual modo, rompible, y lo mismo en las demás cosas), y la otra, en el agente; por ejemplo, el calor y el arte de construir: el primero, en lo que calienta, y el segundo, en el constructor. Por eso, en cuanto unidad natural, ningún ser padece la acción de sí mismo, ya que es uno solo y no otro.

Y la impotencia y lo impotente es la privación contraria a esta potencia; de suerte que toda potencia es contraria a una impotencia de lo mismo y según lo mismo. Pero la privación tiene varios sentidos. En efecto, decimos que una cosa «está privada de algo» si no lo tiene, o si, estando naturalmente llamada a tenerlo, no lo tiene o absolutamente o cuando está llamada a tenerlo, y si no lo tiene de un modo determinado, por ejemplo completamente, o de cualquier modo. Y en algunas cosas, si, estando llamadas a tenerlo, no lo tienen a causa de violencia, decimos que están privadas de ello.

Capítulo 2

Puesto que en las cosas inanimadas hay tales principios, y otros en las animadas y en el alma, y, del alma, en la parte **(1046b)** racional, es evidente que también de entre las potencias unas serán irracionales y otras racionales. Por eso todas las artes y las ciencias productivas son potencias, puesto que son principios productores de cambio que radican en otro o en cuanto es otro.

Y las racionales, todas pueden producir ellas mismas los efectos contrarios, pero las irracionales se limitan a uno; por ejemplo, el calor sólo puede calentar, mientras que la Medicina puede dañar y curar.

Y esto se debe a que la ciencia es un enunciado, y el mismo enunciado manifiesta la cosa y su privación, aunque no del mismo modo, pues en un sentido las enuncia a ambas, y, en otro, más bien lo positivo; de suerte que también tales ciencias abar-carán necesariamente los contrarios, pero a uno en cuanto tales, y al otro no en cuanto tales; pues también el enunciado expresa al uno en cuanto tal, y al otro, en cierto modo, accidentalmente, ya que muestra lo contrario por negación y supresión; la privación primera es, en efecto, lo contrario, que es, a su vez, supresión de lo otro. Mas, puesto que los contrarios no se generan en lo mismo, y la ciencia es potencia por tener el concepto, y el alma tiene un principio de movimiento, lo sano sólo produce salud, y lo que puede calentar, calor, y lo que puede enfriar, frío; pero el que tiene ciencia, ambas cosas. Pues el concepto contiene ambas cosas, aunque no igualmente, y está en el alma, que tiene un principio de movimiento, de suerte que moverá ambas cosas desde el mismo principio, habiéndolas unido en orden a lo mismo. Por eso las cosas que tienen potencia fundada en un concepto producen efectos contrarios a los de aquellas cuya potencia no se apoya en un concepto, pues los contrarios están contenidos en el mismo principio, es decir, en el concepto.

Y es también claro que la potencia de hacer o padecer bien va acompañada por la de hacer o padecer solamente, pero ésta no siempre por aquélla; pues para hacer bien es necesario hacer, mientras que para hacer solamente no es necesario hacer bien.

Capítulo 3

Pero hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia mientras se actúa, y que, cuando no se actúa, no se tiene potencia; por ejemplo, que el que no edifica no tiene potencia para edificar, sino que la tiene el que edifica mientras edifica; y lo mismo en las demás cosas. Los absurdos en que éstos incurren son fáciles de ver. Pues, evidentemente, un constructor dejará de serlo cuando no edifica (el ser constructor, en efecto, es ser potente para edificar), y lo mismo en las demás artes. Pues bien, si es imposible que posea estas artes quien no las haya aprendido o recibido alguna vez, y que deje de poseerlas **(1047ª)** sin haberlas perdido (o por olvido o por alguna enfermedad o por el tiempo; no ciertamente por corrupción de la cosa, pues existe siempre), ¿no tendrá el arte cuando cese de ejercerlo? Y, cuando vuelva a edificar de pronto, ¿de dónde lo habrá sacado?

Y lo mismo habrá que decir de los seres inanimados. Pues nada será frío ni caliente ni dulce ni, en general, sensible, si no lo estamos sintiendo; de suerte que los que tal afirman tendrán que dar por buena la opinión de Protágoras.

Más aún, ningún ser tendrá potencia sensitiva si no está sintiendo actualmente. Así, pues, si es ciego lo que no tiene vista pero está llamado a tenerla y cuando está llamado a tenerla y mientras aún existe, los mismos serán ciegos muchas veces al día, y sordos. Además, si imposible es lo que está privado de potencia, lo que no está generándose será imposible que llegue a generarse; y el que diga que lo imposible para generarse tiene o tendrá ser, errará (pues «imposible» significa precisamente esto); de suerte que estas doctrinas niegan el movimiento y la generación. Pues, según ellas, lo que está de pie estará siempre de pie y lo que está sentado estará siempre sentado. Pues no se levantará si está sentado, ya que será imposible que se levante lo que no puede levantarse. Por consiguiente, si no cabe sostener esta doctrina, está claro que la potencia y el acto son cosas diferentes (mientras que aquellas doctrinas identifican la potencia y el acto e intentan destruir algo importante). Cabe, por tanto, que algo pueda existir pero no exista, y que pueda no existir y exista, y lo mismo en las demás categorías: que, pudiendo andar, no ande, y, pudiendo no andar, ande.

Una cosa es posible si, por el hecho de que tenga el acto de aquello de lo que se dice que tiene la potencia, no surge nada imposible. Por ejemplo, si es posible que algo esté sentado y cabe que se siente, no surge nada imposible si realmente se sienta; y lo mismo si puede ser movido o mover, estar o poner de pie, ser o llegar a ser, no ser o no llegar a ser.

La palabra «acto», aplicada a la entelequia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no existiendo en acto, **(1047b)** existirían en acto. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia.

Capítulo 4

Si lo posible es lo que hemos dicho en cuanto que es realizable, está claro que no cabe que sea verdad decir que tal cosa es posible pero no sucederá, puesto que, admitido esto, no se vería el sentido de «ser imposible»; por ejemplo, si uno afirma que es posible que la diagonal sea conmensurable con uno de los lados, pero que no lo será -sin tener en cuenta el ser imposible-, porque nada impide que, siendo posible que algo sea o llegue a ser, no sea ni llegue a ser. Pero es necesario, según lo establecido, que, incluso si suponemos que existe o ha llegado a existir lo que no existe pero es posible, no resulte nada imposible; y en este caso resultará, puesto que es imposible que la diagonal sea conmensurable con uno de los lados. Así, pues, no es lo mismo «falso» que «imposible»: que tú estés de pie ahora es falso, pero no imposible.

Al mismo tiempo, es también evidente que si, existiendo A, necesariamente existe B, siendo posible que exista A, también B será necesariamente posible; pues, si no es necesariamente posible, nada impide que no sea posible que exista. Supongamos, pues, que A es posible. Pues bien, siendo posible que A exista, si afirmásemos la existencia de A, no resultaría nada imposible. Entonces sería necesario que existiera B; pero era imposible. Sea, pues, imposible. Pero, si es necesariamente imposible que exista B, también lo será necesariamente que exista A. Lo primero era, efectivamente, imposible; también lo será, entonces, lo segundo. Pero, si realmente A es posible, también lo será B, suponiendo que estén relacionadas de tal modo que, existiendo A, necesariamente existirá B. Por consiguiente, si, estando A y B en esta relación, no es posible B en las condiciones dichas, tampoco A y B estarán en la relación supuesta. Y si, siendo posible A, necesariamente es también posible B, si existe A, necesariamente existirá también B. Pues «es necesariamente posible que exista B si A es posible» significa que, si A existe cuando y como era posible que existiera, también B existirá necesariamente entonces y del mismo modo.

Capítulo 5

Siendo todas las potencias o bien congénitas, como los sentidos, o adquiridas por práctica, como la de tocar la flauta, o por estudio, como la de las artes, para tener las que proceden de la práctica o del estudio será necesario ejercitarse previamente; para las que no son de esta clase y para las pasivas, no es necesario.

(1048ª) Y, puesto que lo «potente» tiene potencia para algo y en algún tiempo y de algún modo, con todas las demás determinaciones que necesariamente entran en la definición, y unas cosas

pueden mover racionalmente y sus potencias son racionales, mientras que otras son irracionales e irracionales también sus potencias, y aquéllas están necesariamente en un ser animado, mientras que éstas pueden estar en uno animado o en uno inanimado, estas últimas potencias, cuando el agente y el paciente se aproximan en las condiciones requeridas por ellas, hacen o padecen necesariamente, mientras que aquéllas no necesariamente. Pues todas éstas limitan su actividad a un solo objeto, mientras que aquéllas lo extienden a los contrarios, de suerte que producirán al mismo tiempo efectos contrarios; pero esto es imposible.

Por tanto, necesariamente habrá otra cosa que sea la que decida; por ejemplo, el deseo o la elección previa. En efecto, el que principalmente desee de los dos contrarios, ése hará cuando se encuentre en las condiciones propicias a su potencia y se aproxime al paciente; de suerte que todo lo racionalmente potente, cuando desee aquello para lo que tiene potencia y en la medida en que la tiene, necesariamente lo hará; y la tiene cuando el paciente está presente y dispuesto de un modo determinado; y, si no, no podrá obrar (no es preciso, en efecto, determinar más aún diciendo «sin que nada externo se lo impida»; pues tiene la potencia en cuanto que ésta es potencia activa, pero no lo es ilimitadamente, sino en ciertas condiciones, en las cuales se excluirán también los impedimentos externos;

pues a éstos los excluyen algunos de los factores presentes en la definición). Por eso, aunque quiera o desee hacer simultáneamente dos efectos o los efectos contrarios, no los hará; pues no tiene la potencia para ellos del modo dicho, ni la potencia es para hacer simultáneamente, puesto que hará aquellas cosas para las que tiene la potencia del modo dicho.

Capítulo 6

Puesto que ya hemos hablado de la potencia relativa al movimiento, tratemos ahora del acto y digamos qué es y cuál es su naturaleza. Al hacer nuestro análisis veremos que no sólo decimos que es «potente» lo que tiene poder natural para mover a otro o ser movido por otro, ora absolutamente ora de cierto modo, sino también en otro sentido, a causa de lo cual en nuestra indagación hemos tratado también de estas cosas. El acto es, pues, el existir de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia; y decimos que está en potencia como está un Hermes en un madero, y la media línea en la línea entera, porque podría ser separada, y que es sabio incluso el que no especula, si es capaz de especular. Pero esto otro está en acto. Lo que queremos decir es evidente en los singulares por in ducción, sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía, pues en la misma relación **(1048b)** que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia. Pero «estar en acto» no se dice de todas las cosas en el mismo sentido, sino analógicamente: como esto existe en esto o en orden a esto, aquello existe en aquello o en orden a aquello; pues unas cosas están en la relación del movimiento a la potencia, y otras, en la de la substancia a cierta materia.

Lo infinito, lo vacío y las demás cosas semejantes se dice que están en potencia o en acto de manera distinta que muchos de los entes, por ejemplo que el que ve o anda o es visto. Pues estas cosas cabe que sean verdaderas alguna vez incluso sin limitaciones (decimos, en efecto, que algo se ve, unas veces porque es visto y otras porque puede ser visto); pero lo infinito no está en potencia en el sentido de que haya de existir sepa-rado en acto, sino en el conocimiento. Pues

el hecho de que no termine la división hace que este acto esté en potencia, pero que tenga existencia separada no.

Puesto que de las acciones que tienen límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, por ejemplo del **20** adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento, estos procesos no son una acción o al menos no una acción perfecta (puesto que no son un fin). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido **25** ni se cura y está curado. Uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que en un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido. Así, pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros, actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues **30** uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior, movimiento.

Qué es estar en acto y cuál es su naturaleza, podemos verlo por estas explicaciones y otras semejantes. **35**.

Capítulo 7

Debemos determinar cuándo una cosa está en potencia y cuándo no; pues no siempre lo está. La tierra, por ejemplo, ¿es **(1049ª)** en potencia un hombre?; ¿o no, sino más bien cuando ya se ha convertido en semen, o quizá ni siquiera entonces? Del mismo modo, no todo puede ser sanado por la medicina o por el azar; pero hay algo que puede serlo, y esto es lo sano en potencia. **5** Y la definición de lo que por obra de la inteligencia llega a estar en entelequia desde su estado en potencia es «cuando, habiéndolo querido, llega a ser, no impidiéndolo nada externo», y allí, en lo que es sanado, cuando no lo impida nada de lo que hay en el paciente. Y de manera semejante está en potencia también una casa; si no hay en esto, es decir en la materia, nada que **10** impida que llegue a ser casa, ni hay nada que deba añadirse o suprimirse o cambiar, esto es en potencia una casa. Y lo mismo en las demás cosas que tienen fuera el principio de la generación. Y, de las que lo tienen en sí mismas, cuantas, si no lo impide nada externo, serán por sí mismas; por ejemplo, el semen aún no (pues debe caer en otro y cambiar), pero cuando **15** por su propio principio sea ya tal, entonces es esto en potencia; en su primer estado necesita de otro principio, del mismo modo que la tierra aún no es una estatua en potencia (pues debe cambiar y convertirse en bronce).

Mas parece que, cuando decimos de algo que no es «tal cosa», sino «de tal cosa» **-** por ejemplo, la caja no es madera, sino de madera, y la madera no es tierra, sino de tierra, y a su vez **20** la tierra, si está en el mismo caso, no es tal otra cosa, sino de tal otra cosa-, aquello es en potencia, siempre y sin limitaciones, lo que sigue inmediatamente. Por ejemplo, la caja no es de tierra ni tierra, sino de madera; pues ésta es en potencia una caja y ésta es la materia de una caja; la madera en general, la de una caja en general, y esta madera determinada, la de esta **25** caja determinada. Pero, si hay algo primero, de lo que ya no se dice, con referencia a otro, que es «de tal cosa», esto será la materia primera; por ejemplo, si la tierra es de aire, y si el aire no es fuego, sino de fuego, el fuego será materia primera, sin ser algo determinado. Pues en esto se diferencian lo universal y

el sujeto, en ser algo determinado o no serlo; por ejemplo, sea lo que está sujeto a las afecciones un hombre, cuerpo y alma, y sea afección lo músico y lo blanco (pero, cuando se ha generado la música en este sujeto, no lo llamamos música, sino músico, ni decimos que el hombre sea blancura, sino blanco, ni andadura o movimiento, sino algo que anda o que se mueve, como decimos que algo es «de tal cosa»). Pues bien, siempre que es así, lo último es una substancia. Pero, cuando no es así, sino que lo que se predica es una especie y algo determinado, lo último es materia y substancia material. Y con razón sucede que «de tal cosa» se diga según la materia y según las **(1049b)** afecciones; pues una y otras son indeterminadas.

Queda, pues, explicado cuándo se debe decir que algo está en potencia y cuándo no.

Capítulo 8

Puesto que hemos determinado en cuántos sentidos se dice «anterior», esta claro que el acto es anterior a la potencia. Y me refiero no sólo a la potencia determinada que llamamos principio de cambio que está en otro o en el mismo en cuanto otro, sino, en general, a todo principio de movimiento o de quietud. La naturaleza, en efecto, se genera en el sujeto mismo; pues está en el mismo género que la potencia; es, en efecto, un principio de movimiento, pero no en otro, sino en el sujeto mismo en cuanto que es el mismo. A todos estos tipos de potencia es anterior el acto conceptualmente y substancialmente; pero, temporalmente, en cierto sentido sí y en cierto sentido no. Que es anterior en cuanto al concepto, es evidente (pues por ser posible que llegue a estar en acto es por lo que está en potencia lo que primeramente está en potencia; por ejemplo, digo que está en potencia para edificar lo que puede edificar, y en potencia para ver, lo que puede ver, y en potencia para ser visto, lo que puede ser visto. Y esto mismo se aplica en las demás cosas, de suerte que el concepto y el conocimiento del acto serán necesariamente anteriores al conocimiento de la potencia). Pero, en cuanto al tiempo, es anterior así: lo que, siendo en acto, es específicamente idéntico, es anterior, pero numéricamente no. Y digo esto porque la materia, la semilla y lo que puede ver, que en potencia son un hombre, trigo y algo que ve, pero en acto aún no, son temporalmente anteriores a este hombre ya existente en acto, al trigo y a lo que ve; pero temporalmente anteriores a aquellas potencias son otras cosas existentes en acto, de las cuales se generaron aquéllas; pues siempre, desde lo existente en potencia, es generado lo existente en acto por obra de algo existente en acto, por ejemplo un hombre por otro hombre, un músico por otro músico, habiendo siempre un primer motor, y el motor existe ya en acto.

Quedó dicho en las consideraciones relativas a la substancia que todo lo que se genera llega a ser algo a partir de algo y por obra de algo que es de la misma especie. Por eso también parece imposible ser constructor sin haber construido nada, o citarista sin haber tocado la cítara, pues el que aprende a tocarla cítara aprende a tocarla tocándola, y lo mismo les pasa a los demás. En esto se basaba el argumento sofístico de que, sin tener la ciencia, uno hará aquello que es objeto de la ciencia; pues el que aprende no la tiene. Pero, porque algo de lo que se genera está ya generado y algo de lo que se mueve en general está ya movido (esto quedó demostrado en nuestras **(1050ª)** consideraciones acerca del movimiento), también el que aprende tendrá sin duda necesariamente algo de la ciencia. Así, pues, también en esto se ve que el acto es, incluso en este sentido, anterior a la potencia en cuanto a la generación y al tiempo.

Pero también en cuanto a la substancia; en primer lugar, porque lo que es posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la especie y en cuanto a la substancia (por ejemplo, el varón adulto es anterior al niño, y la persona humana, anterior al semen; pues lo uno ya tiene la especie, y lo otro, no); y porque todo lo que se genera va hacia un principio y un fin (pues es principio

aquello por cuya causa se hace algo, y la generación se hace por causa del fin), y fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia. Los animales, en efecto, no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver, y de igual modo se tiene el arte de construir para construir, y el de especular para especular; pero no se especula para tener el arte de especular, a no ser los que se ejercitan; pero éstos no especulan, sino en cuanto lo hacen de este modo, o porque no necesitan especular. Además, la materia está en potencia porque puede llegar a la especie; pero, cuando está en acto, entonces está en la especie. Y de modo semejante en las demás cosas, incluso en aquellas cuyo fin es un movimiento. Por eso, así como los que enseñan creen haber alcanzado el fin cuando han mostrado al alumno actuando, así también la naturaleza. Pues si no es éste el proceso, tendremos el Hermes de Pausón; no se sabrá, en efecto, si la ciencia está dentro o fuera, igual que aquél. Porque la obra es un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto *(enérgeia)* está directamente relacionada con la obra *(érgon)* y tiende a la entelequia.

Y puesto que lo último de algunas potencias es el uso (por ejemplo, lo último de la vista es la visión, y, fuera de ésta, ninguna otra obra se produce a base de la vista), pero a base de algunas potencias sí se produce algo (por ejemplo, a base del arte de edificar, además de la edificación, se produce una casa), sin embargo el acto es allí fin, y aquí más fin que la potencia; pues la edificación está en lo que se edifica, y se produce y es simultánea con la casa. Pero, cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además del uso, su acto está en lo que se hace (por ejemplo, la edificación en lo que se edifica, y la acción de tejer, en lo que se teje, y de modo semejante en las demás cosas, y, en general, el movimiento en lo que es movido); pero, cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo (por ejemplo, la visión en el que ve, la especulación en el que especula y la vida en el alma; por eso **(1050b)** también está en el alma la felicidad, pues es vida de una calidad especial).

Por consiguiente, está claro que la substancia y la especie son acto. Y este razonamiento pone de manifiesto que, en cuanto a la substancia, es anterior el acto a la potencia, y, como dijimos, en cuanto al tiempo siempre hay un acto anterior a otro, hasta llegar al del que siempre mueve primordialmente.

Pero también en un sentido más fundamental; pues las cosas eternas son substancialmente anteriores a las corruptibles, y nada es eterno en potencia. Y la razón es ésta: toda potencia es al mismo tiempo potencia de la contradicción; pues lo que no es posible que exista no puede existir en nada, y, por otra parte, todo lo que es posible puede no estar en acto. Así, pues, lo que es posible que exista puede existir y no existir; por tanto, una misma cosa puede existir y no existir. Pero lo que es posible que no exista puede no existir; y lo que puede no existir es corruptible, o absolutamente o en el sentido en que se dice que puede no existir, o bien según el lugar o según la cantidad o la cualidad; y absolutamente, lo que se corrompe según la substancia. Así, pues, ninguna de las cosas absolutamente incorruptibles está en potencia absolutamente (nada impide que lo esté relativamente, por ejemplo en cuanto a la cualidad o al lugar). Por consiguiente, todas están en acto. Ni de las que existen por necesidad (en efecto, éstas son primeras; pues, si ellas no existieran, no existiría nada); ni el movimiento, si hay alguno eterno; y, si hay algo que es eternamente movido, tampoco es movido potencialmente, a no ser de algún lugar a otro (y nada impide que haya materia de esto); por eso están siempre en acto el Sol y los astros y todo el Cielo, y no es de temer que una vez se detengan, como temen los que tratan de la Naturaleza. Ni se fatigan haciendo esto; pues el movimiento no implica para ellos, como para las cosas corruptibles, la potencia de la contradicción, de suerte que sea fatigosa la continuidad del movimiento; pues la substancia que es materia y potencia, no acto, es causa de esto.

Imitan a las cosas incorruptibles también las que están sujetas a cambio, como la Tierra y el Fuego. Éstas, en efecto, están siempre en actividad, pues tienen por sí y en sí el movimiento. Pero las demás potencias, según lo expuesto anteriormente, son todas de la contradicción; pues lo

que puede mover de un modo determinado puede también mover de otro modo, al menos siempre que se trata de potencias racionales; y las irracionales, siendo las mismas, serán de la contradicción por su presencia o ausencia. Por consiguiente, si hay unas naturalezas o substancias tales como dicen los dialécticos que son las Ideas, habrá algo mucho más científico que la Ciencia en sí y más movido que el Movimiento en sí; pues aquéllas son en mayor grado **(1051ª)** actos, y éstos son potencias de aquéllas. Así, pues, está claro que el acto es anterior a la potencia y a cualquier principio de cambio.

Capítulo 9
Que el acto es también mejor y más valioso que una buena potencia, es evidente por lo que vamos a decir. Todo lo que decimos que tiene potencia para una cosa, la tiene también para lo contrario; por ejemplo, lo que decimos que puede estar sano puede también estar enfermo, y lo puede simultáneamente; pues la potencia de estar sano y de estar enfermo, y la de estar quieto y moverse, y la de edificar y derruir, y la de ser edificado y ser derruido, es la misma. Así, pues, la potencia para los contrarios se da simultáneamente; pero es imposible que se den simultáneamente los contrarios, y también es imposible que se densimultáneamente los actos (por ejemplo, estar sano y estar enfermo), de suerte que uno de los dos será necesariamente el bien; en cambio, la potencia será ambas cosas o ninguna. Por consiguiente, es mejor el acto. Pero, en las cosas malas, el fin y el acto serán también necesariamente peores que la potencia; pues la potencia para ambos contrarios es la misma. Es, pues, evidente que el mal no está fuera de las cosas, pues el mal es por naturaleza posterior a la potencia. Por consiguiente, ni en las cosas primordiales ni en las eternas hay ningún mal ni error ni corrupción (pues también la corrupción es un mal). También las figuras geométricas son halladas por un acto; pues las hallan dividiendo. Si estuvieran divididas, se verían claramente; pero antes de la división sólo existen en potencia. ¿Por qué el triángulo tiene dos rectos? Porque los ángulos en torno a un punto son iguales a dos rectos. En efecto, si se trazara la paralela con relación al lado, quien la viera comprendería inmediatamente por qué. ¿Por qué en el semicírculo hay siempre un recto? Si hay tres líneas iguales, dos en la base y la recta perpendicular al medio, para quien las vea será evidente si conoce aquellos. Por consiguiente, está claro que las figuras que existen en potencia son halladas al ser llevadas al acto. Y es así porque el pensamiento es acto; de suerte que la potencia procede del acto, y por eso al hacer las figuras las conocen (pues el acto individual es posterior en cuanto a la generación).

Capítulo 10

Puesto que «Ente» y «No-ente» se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el **(1051b)** acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro [que es el más propio], verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad.

Si, por consiguiente, unas cosas siempre están juntas y no pueden ser separadas, y otras siempre están separadas y no pueden ser unidas, y otras admiten lo contrario, el ser es estar junto y ser uno, y el no ser, no estar junto, sino ser varias cosas; en cuanto a las que admiten lo contrario, la misma opinión y el mismo enunciado resultan unas veces falsos y otras verdaderos, y cabe ajustarse a la verdad unas veces y errar otras; pero, en cuanto a las que no pueden ser de otro modo, no resultan unas veces verdad y otras mentira, sino que la misma opinión es siempre

verdadera o siempre falsa. Pero, en cuanto a las cosas no compuestas, ¿qué es el ser o no ser, lo verdadero y lo falso? No se trata, en efecto, de algo compuesto, de suerte que sea cuando esté junto y no sea si está separado, como «la madera es blanca» o «la diagonal es inconmensurable»; y lo verdadero y lo falso no será ya aquí como en las cosas de que hablábamos antes. Y así como lo verdadero no es lo mismo en estas cosas, así tampoco el ser; aquí esto es lo verdadero o lo falso: alcanzarlo y decirlo es verdadero (pues no es lo mismo afirmar una cosa de otra que decir una cosa), e ignorarlo es no alcanzarlo (pues engañarse acerca de la quididad no es posible, a no ser accidentalmente; y lo mismo sucede con las substancias no compuestas, pues no es posible engañarse. Y todas son en acto, no en potencia; de lo contrario, se generarían y se corromperían; ahora bien, lo mismo no se genera ni se corrompe, pues se generaría a partir de algo. – Así, pues, acerca de las cosas que son puro ser y actos no es posible engañarse, sino que o se piensa en ellas o no; lo que se busca acerca de ellas es su quididad, si son de tal naturaleza o no). Y el ser, considerado como lo verdadero, y el no ser, considerado como lo falso, uno, lo verdadero, se da si hay unión, y lo otro, lo falso, si no hay unión. Y lo uno, si es ver-dadero ente, es de un modo determinado, y si no es de ese modo, no existe. Y la verdad equivale a pensar estas cosas;

(1052ª) y aquí no hay falsedad ni engaño, sino ignorancia, pero no cual la ceguera; pues la ceguera es como si uno careciese en absoluto de la facultad de pensar. Y es claro también que acerca de las cosas inmóviles no hay engaño en cuanto al tiempo, si uno las considera inmóviles. Por ejemplo, si uno piensa que el triángulo no cambia, no pensará que unas veces tiene dos rectos y otras no (pues cambiaría); pero puede pensar que algo sí y algo no; por ejemplo, que ningún número par es primero, o que algunos sí y algunos no; pero en cuanto a lo que es uno numéricamente, ni esto; pues ya no pensará que alguno sí y alguno no, sino que se ajustará a la verdad o errará al pensar que siempre es de un modo determinado.

I
LIBRO X

Capítulo 1

Que «Uno» tiene varios sentidos quedó dicho anteriormente, en nuestras disquisiciones sobre los distintos significados de algunas palabras. Pero, aunque se dice en más sentidos, son cuatro los modos principales de las cosas primeras y que se dicen uno por sí y no accidentalmente. En primer lugar, lo continuo, o bien en general, o bien, principalmente, por naturaleza, y no por contacto ni por atadura (y entre estas cosas es más uno y anterior aquello cuyo movimiento es más indivisible y más simple). En segundo lugar, es tal y en mayor grado lo que constituye un todo y tiene alguna forma y especie, sobre todo si algo es tal por naturaleza y no por fuerza como lo que ha sido encolado o clavado o atado, sino que tiene en sí mismo la causa de ser continuo. Y es tal por ser uno su movimiento e indivisible en lugar y tiempo; por consiguiente, está claro que, si algo tiene por naturaleza un principio de movimiento, del primero el primero (por ejemplo, de la traslación, la traslación circular), ésta será la primera magnitud que es una. Así, pues, Uno significa unas veces lo que es continuo o un todo; otras, aquello cuyo enunciado es uno, y lo es el de aquello cuya intelección es una, es decir, indivisible, y es indivisible la de lo indivisible en especie o en número; es indivisible en número lo que lo es individualmente, y en

especie, lo que lo es en cuanto al conocimiento y en cuanto a la ciencia; de suerte que será primariamente uno lo que es para las substancias causa de la unidad.

Así, pues, Uno tiene todos estos sentidos: lo continuo por naturaleza y lo que es un todo, el singular y el universal; y todo esto es «uno» por ser indivisible unas veces su movimiento, **(1052b)** otras su intelección o su enunciado.

Pero hay que tener en cuenta que no es lo mismo preguntar qué clase de cosas se dicen «uno» y qué es el ser de lo uno y cuál su enunciado. «Uno», en efecto, se dice en todos los sentidos indicados, y será «una» toda cosa en la que se dé alguno de tales modos; pero el «ser de lo uno» se dará a veces en alguna de estas cosas, a veces en otra que está también más próxima a la palabra, mientras que a la potencia están más próximas aquéllas, como sucedería también si fuese preciso hablar del elemento y de la causa definiendo a base de las cosas y dando la definición del nombre. Pues en un sentido es elemento el Fuego (y lo es quizá también de suyo lo Indeterminado o alguna otra cosa semejante); pero, en otro sentido, no; pues no es lo mismo el ser del Fuego que el del Elemento, sino que el Fuego es un elemento como una cosa determinada y como naturaleza, pero el nombre de elemento significa que se le añade accidentalmente el hecho de que algo procede de él como constituyente primario. Esto mismo se aplica a la causa y al Uno y a todas las cosas semejantes; por eso el ser del Uno es el ser de lo indivisible, el ser precisamente esto y separado en particular, o en cuanto al lugar o en cuanto a la especie o en cuanto al pensamiento, o también el ser un todo e indivisible, y, sobre todo, el ser la medida primera de cada género y, principalmente, de la cantidad; pues de aquí ha pasado a las demás cosas. Es medida, en efecto, aquello por lo que se conoce la cantidad; y la cantidad en cuanto cantidad se conoce o por el Uno o por un número, y todo número se conoce por el Uno, de suerte que toda cantidad se conoce en cuanto cantidad por el Uno, y aquello por lo que primariamente se conocen las cosas cuantas es el Uno en sí; por eso el Uno es principio del número en cuanto número. Y éste es el motivo de que también en las demás cosas se llame medida aquello por lo que primariamente se conoce cada cosa, y la medida de cada cosa es una, en longitud, en anchura, en profundidad, en gravedad, en rapidez (pues la gravedad y la rapidez son comunes en los contrarios, ya que cada una de ellas es doble; por ejemplo, gravedad es tener cualquier peso y tener exceso de peso, y rapidez, tener algún movimiento y tener exceso de movimiento; pues hay también cierta rapidez de lo lento y cierta gravedad de lo ligero). En todas estas cosas es medida y principio algo uno e indivisible, puesto que también en las líneas usamos como indivisible la de un pie. Siempre, en efecto, buscamos como medida algo que sea uno e indivisible, y es tal lo simple en cuanto a la cualidad o en cuanto a la cantidad. Así, pues, aquello a lo que parece que no se le puede quitar ni añadir es la medida **(1053ª)** exacta (por eso la del número es la más exacta; pues la unidad es considerada como absolutamente indivisible); y en las demás cosas imitamos esto; pues una adición o sustracción hecha a un estadio o a un talento o a cualquier otra cosa notablemente grande puede pasar inadvertida más fácilmente que si se hace a una cosa menor; de suerte que lo primero a lo que no es posible añadir ni quitar sin que se note es considerado por todos como medida de líquidos, de áridos, de peso y de magnitud. Y creemos conocer la cantidad cuando la conocemos por esta medida. Y medimos el movimiento por el movimiento simple y más rápido (pues es el que necesita menos tiempo); por eso en Astronomía tal unidad es principio y medida (pues se supone que el movimiento del Cielo es uniforme y el más rápido, y por él se juzgan los demás movimientos), y en Música, el semitono, por ser lo más pequeño, y en la voz? , el elemento. Y todas estas cosas son una unidad, no en el sentido en que el Uno es algo común, sino como queda dicho.

Pero no siempre la medida es numéricamente una, sino que a veces son varias; por ejemplo, los semitonos son dos, no en cuanto al oído, pero sí en los enunciados, y las voces con que medimos son varias, y la diagonal se mide por dos, y el lado y todas las magnitudes. Así, pues, el Uno es medida de todas las cosas, porque conocemos cuáles son los componentes de la

substancia dividiéndola según la cantidad o según la especie. **20** Y por eso el Uno es indivisible, porque lo primero de cada clase de cosas es indivisible. Pero no todo es indivisible del mismo modo, por ejemplo el pie y la unidad numérica; ésta, en ? En el sentido de «palabra» o «vocablo».

En efecto, lo es totalmente, mientras que aquél debe ser incluido entre las cosas indivisibles en cuanto a la sensación, como ya queda dicho; pues, probablemente, todo lo continuo es divisible.

25 La medida es siempre del mismo género; en efecto, la de magnitudes es una magnitud, y, en particular, la de longitud una longitud, la de latitud una latitud, la de una voz otra voz, la de peso un peso, la de unidades una unidad. Así, en efecto, es preciso admitirlo; pero no que la de números es un número; sin embargo, habría que admitirlo si hubiese equivalencia; pero este juicio no sería equivalente, sino que sería como si se juzgara que la medida de unidades son unidades pero no una unidad; **30** pues el número es una pluralidad de unidades.

Y también consideramos medida de las cosas la ciencia y la sensación, por el mismo motivo, porque por ellas conocemos algo, aunque, más que medir, se miden. Pero nos sucede como si, al medirnos otro, conociéramos de qué tamaño somos porque nos aplica el codo tantas veces. Y Protágoras afirma que el hombre **35** es medida de todas las cosas, como si dijera que lo es el que sabe o el que siente, y éstos porque tienen el uno sensación y **(1053b)** el otro ciencia, que decimos que son medidas de sus objetos. Y así, no diciendo nada extraordinario, parecen decir algo.

Es claro, por consiguiente, que, para el que define atendiendo al nombre, la unidad es en sumo grado una medida, principalmente de la cantidad, y en segundo lugar de la cualidad. Y será **5** tal, en el primer caso, si es indivisible cuantitativamente, y en el segundo, si lo es cualitativamente. Justamente por eso, el Uno es indivisible, o absolutamente o en cuanto uno.

Capítulo 2

Del mismo modo que en las Aporías hemos discutido qué es **10** el Uno y qué se debe admitir acerca de él, debemos investigar cuál es su condición en cuanto a la substancia y a la naturaleza: si debemos considerar que el Uno mismo es una substancia, como afirmaron primero los pitagóricos y más tarde Platón, o más bien subyace cierta naturaleza; y cómo debe ser expresado de un modo más comprensible y más de acuerdo con los que tratan **15** de la Naturaleza. De éstos, en efecto, hay quien dice que el Uno es Amistad, otros que es Aire, y otros, el Infinito. Pero, si ninguno de los universales puede ser substancia, según quedó dicho en nuestra exposición acerca de la Substancia y acerca del Ente, y éste mismo no puede ser substancia como algo singular independiente de los muchos singulares (pues es común), a no ser tan sólo como predicado, es evidente que tampoco el Uno. Pues **20** el Ente y el Uno son los que más universalmente se predican. Por consiguiente, ni los géneros son ciertas naturalezas y substancias separadas de las demás cosas, ni es posible que el Uno sea un género, por las mismas causas por las cuales no pueden serlo el Ente ni la Substancia.

Además, necesariamente será igual en todas las categorías. El Ente y el Uno tienen el mismo número de significados. Por **25** consiguiente, puesto que el Uno es algo y cierta naturaleza en el ámbito de las cualidades, e igualmente también en el de las cantidades, es evidente que también en general se debe investigar qué es el Uno, como también qué es el Ente, en el convencimiento de que no basta decir que esto mismo es su naturaleza. Pero en los colores el Uno es un color, por ejemplo el **30** blanco; después, los otros parecen derivados de éste y del negro, y el negro es

privación del blanco, como de la luz lo es la oscuridad (pues ésta es privación de luz). Por consiguiente, si los entes fuesen colores, los entes serían cierto número, pero ¿de qué? Es evidente que de colores, y el Uno sería cierto uno, por ejemplo el blanco. E igualmente, si los entes fuesen sonidos musicales, serían un número, ciertamente de semitonos; pero su substancia no sería un número; y el Uno sería algo cuya substancia no sería **(1054a)** el Uno, sino un semitono. E igualmente también, en el caso de los sonidos articulados, los entes serían un número de elementos, y el Uno, un elemento vocal, y, si fuesen figuras rectilíneas, serían un número de figuras, y el Uno sería el triángulo. Y lo mismo puede decirse también de los demás géneros; de suerte que, si en las afecciones, en las cualidades, en las cantidades y en el movimiento hay números y un uno determinado, en todos ellos el número será de ciertas cosas y el Uno será cierto uno, pero no será esto mismo la substancia, y en las substancias necesariamente será lo mismo; pues es igual en todas las cosas. Así, pues, es evidente que el Uno es cierta naturaleza en todos los géneros, y que el Uno en sí no es la naturaleza de ninguno, sino que, así como en los colores el Uno en sí debe ser buscado como un color, así también en la substancia el Uno en sí debe ser buscado como una substancia. Que el Uno significa en cierto modo lo mismo que el Ente es obvio, porque acompaña igualmente a todas las categorías y no está en ninguna (por ejemplo, ni en la quididad, ni en la cualidad, sino que se halla en las mismas condiciones que el Ente) y porque «un hombre» no añade nada a la predicación de «hombre» (como tampoco «ente» a la de «quididad» o a la de «cualidad» o a la de «cantidad»), y porque «ser uno» es lo mismo que «ser individuo».

Capítulo 3

Pero «Uno» y «Múltiple» se oponen de varios modos, uno de los cuales enfrenta al Uno y a la pluralidad como indivisible y divisible. En efecto, lo dividido o divisible se llama una «pluralidad», y lo indivisible o indiviso, «uno».

Puesto que hay cuatro clases de oposición, y uno de cada dos términos implica privación, se tratará de una oposición de contrarios y no a manera de contradicción ni de relación. El Uno se dice y se explica desde su contrario, y lo indivisible, desde lo divisible, por ser más perceptible sensorialmente la pluralidad y lo divisible que lo indivisible, de suerte que la pluralidad tiene prioridad conceptual sobre lo indivisible, a causa de la percepción sensible.

Son propias del Uno, como ya expliqué en la división de los contrarios, la identidad, la semejanza y la igualdad, y de la pluralidad, la alteridad, la desemejanza y la desigualdad.

Teniendo la identidad varios sentidos, en uno de ellos decimos a veces que algo es numéricamente idéntico, y otro se aplica cuando algo es uno por su enunciado y numéricamente; por ejemplo, tú con relación a ti mismo eres uno por la especie y por **(1054b)** la materia. Y también si el enunciado de la substancia primera es uno; por ejemplo, las líneas rectas iguales son idénticas, y los cuadriláteros iguales y equiángulos, aunque sean varios. Pero en estas cosas la igualdad es unidad.

Son semejantes las cosas que, no siendo absolutamente idénticas ni sin diferencia en cuanto a su substancia concreta, son idénticas en cuanto a la especie; así el cuadrilátero mayor es semejante al pequeño, y lo son entre sí las rectas desiguales. Éstas, en efecto, son semejantes, pero no absolutamente idénticas. Son también semejantes las cosas que, teniendo la misma especie y produciéndose en ellas el más y el menos, no son ni más ni menos. Y otras, si su afección es idéntica y específica mente una, como la blancura, mayor o menor, dicen que son semejantes porque su especie es una. Otras, si tienen más atributos idénticos que diversos, o absolutamente o

en lo que se refiere a los más perceptibles; por ejemplo, el estaño es semejante a la plata en lo blanco, y el oro al fuego en lo amarillo o rojizo.

Por tanto, es evidente que también «otro» y «desemejante» se dice en varios sentidos. En primer lugar, «otro» tiene sentido opuesto a «idéntico»; por eso todo es con relación a todo o idéntico u otro. En segundo lugar, «otro» se aplica también a aquello cuya materia y cuyo enunciado no es uno; por eso tú eres «otro» que tu prójimo; y, en tercer lugar, como en las Cosas matemáticas. Así, pues, «otro» o «idéntico» se aplica, por lo dicho, a todo frente a todo, siempre que se trate de algo que sea uno y ente; pues «otro» no es la contradicción de «idéntico»; por eso no se aplica a los no entes (se les aplica, en cambio, «no idéntico»), pero sí a todos los entes. Pues todo lo que es ente y uno es por naturaleza uno o no uno. Así, pues, «otro» e «idéntico» se oponen del modo dicho. Pero una cosa es la diferencia y otra la alteridad. En efecto, lo «otro» y aquello con relación a lo cual es «otro» no son necesariamente «otros» por algo; pues todo lo que es ente, o es «otro» o «idéntico». Pero lo «diferente» de algo es diferente por algo, de suerte que necesariamente habrá algo «idéntico» por lo que difieren. Y esto «idéntico» será género o especie; pues todo lo que es diferente difiere o por el género o por la especie; por el género, las cosas que no tienen materia común ni generación en sentido recíproco, por ejemplo las que tienen distinta figura de predicación; por la especie, las que tienen el mismo género (se llama género aquello en que se dice que dos cosas diferentes son idénticas en cuanto a la substancia). Los contrarios son diferentes, y la contrariedad es una diferencia.

Que hacemos bien al suponer esto, se demuestra por inducción; pues todas las cosas que difieren parecen también idénticas; no sólo son «otras», sino que unas son «otras» en cuanto al género, y otras están en la misma serie de la predicación, de **(1055ª)** suerte que pertenecen al mismo género y son idénticas por el género. Pero en otro sitio quedó determinado cuáles son las cosas idénticas u otras por el género.

Capítulo 4

Y, puesto que es posible que las cosas diferentes difieran entre sí más o menos, hay también una diferencia máxima, a la cual llamo contrariedad. Que es la diferencia máxima, se demuestra por inducción. En efecto, las cosas que difieren en género no pueden convertirse recíprocamente unas en otras, sino que distan demasiado y son incombinables. Pero las cosas que difieren específicamente se generan desde los contrarios como puntos extremos, y la distancia entre los puntos extremos es máxima; por consiguiente, también la de los contrarios. Ahora bien, lo máximo en cada género es perfecto. Máximo, en efecto, es aquello que no puede ser superado, y perfecto, aquello más allá de lo cual no es posible concebir nada. En efecto, la diferencia perfecta señala un fin (del mismo modo que también las demás cosas se dicen perfectas por señalar un fin), y más allá del fin no hay nada, pues el fin es lo último en todo y contiene lo demás; por eso no hay nada más allá del fin, y lo perfecto no necesita de nada. Así, pues, por lo dicho se ve que la contrariedad es una diferencia perfecta, y, siendo varios los sentidos en que se habla de los contrarios, les acompañará la perfección en la misma medida en que tengan la contrariedad. Si esto es así, está claro que no puede una cosa tener varios contrarios (pues no puede haber algo más extremo que el extremo, ni, de una distancia, más de dos extremos), y, en suma, si la contrariedad es una diferencia, y la diferencia es entre dos, de suerte que también la perfecta.

Pero también las demás determinaciones de los contrarios serán necesariamente verdaderas. En efecto, la diferencia perfecta es la que más difiere (pues no es posible hallar nada más allá de las cosas que difieren en cuanto al género ni de las que difieren en cuanto a la especie; pues ya ha

quedado demostrado que no hay diferencia con relación a las cosas que están fuera del género, y que, entre las que están dentro de él, esta diferencia es la más grande), y las que en el mismo género difieren en grado máximo son contrarias (pues la diferencia máxima entre estas cosas es la perfecta), y las que en el mismo receptáculo difieren en grado máximo son contrarias (pues los contrarios tienen la misma materia), y también las sometidas a la misma potencia que difieren en grado máximo (pues también la ciencia que trata de un solo género es una); en estas cosas, la diferencia perfecta es la más grande.

La contrariedad primera es la posesión y la privación; pero no toda privación (pues la privación tiene varios sentidos), sino la perfecta. Y los demás contrarios se llamarán así por referencia a éstos, unos por tener, otros por producir o poder producir, otros por recibir y otros por rechazar estos u otros contrarios. Por consiguiente, si se oponen contradicción, y privación, y contrariedad, y relación, y si la primera entre éstas **(1055b)** es la contradicción, y si la contradicción no admite nada intermedio, pero los contrarios sí lo admiten, es evidente que no es lo mismo la contradicción que los contrarios. Y la privación es una clase de contradicción; en efecto, lo que es totalmente incapaz de tener algo, o lo que, siendo por naturaleza apto para tenerlo, no lo tiene, sufre privación totalmente o de algún modo determinado (pues este término tiene ciertamente varios sentidos, como hemos dejado expuesto en otro lugar), de suerte que la privación es una clase de contradicción, o bien una impotencia determinada, o comprendida en el sujeto receptivo. Por eso la contradicción no admite nada intermedio, pero alguna clase de privación sí lo admite. Todo, en efecto, es igual o no igual; pero no todo es igual o desigual, sino que, si se da la desigualdad, sólo se dará en lo que es capaz de igualdad. Por consiguiente, si las generaciones, para la materia, proceden de los contrarios, y se producen, o bien desde la especie y la posesión de la especie, o desde alguna privación de la especie y de la forma, es evidente que toda contrariedad es privación; pero quizá no toda privación es contrariedad (y la causa es que lo que sufre privación puede sufrirla de varios modos); pues los extremos desde los cuales proceden los cambios son los contrarios. Y esto se ve también por la inducción. Pues toda contrariedad tiene privación de uno de los dos contrarios, pero no siempre del mismo modo; la desigualdad, en efecto, tiene privación de igualdad; la desemejanza, de semejanza, y la maldad, de virtud. Y la diferencia está en lo que hemos dicho; pues unas cosas tienen privación simplemente por estar privadas de algo; otras, si lo están en algún tiempo o en alguna parte, por ejemplo en cierta edad o en lo principal, o totalmente. Por eso en algunos casos hay algo intermedio, y una persona puede no ser buena ni mala; pero en otros casos no lo hay, y así un número tiene que ser impar o par. Además, unos contrarios tienen el sujeto determinado, y otros no. Por consiguiente, está claro que siempre uno de los dos contrarios se dice por privación. Y basta que sean así los primeros y los géneros de los contrarios, por ejemplo el Uno y la Pluralidad, pues los demás se reducen a éstos.

Capítulo 5

Mas, puesto que un contrario sólo se opone a otro, puede uno preguntarse cómo se opone «uno» a «muchos», e «igual» a «grande» y a «pequeño». Pues si la interrogación disyuntiva la usamos siempre en contraposición, por ejemplo cuando preguntamos: «¿es blanco o negro?» y «¿es blanco o no blanco?» (pero no decimos: «¿es hombre o blanco?», a no ser preguntando a partir de una suposición, por ejemplo: «¿cuál de los dos vino, Cleón o Sóc rates?». Pero esto no es necesario en ningún género; y también esto procede de lo mismo; pues sólo los contrarios es imposible que coexistan, y en esto se basa la pregunta «¿cuál **(1056ª)** de los dos vino?» Pues, si pudieran coexistir, sería ridícula la pregunta. Pero, aunque pudieran, también caerían en

oposición, en la de «uno» o «muchos»; por ejemplo, «¿vinieron ambos o uno de los dos?»). Por consiguiente, si en los opuestos siempre se busca cuál de los dos, y se pregunta si algo es mayor o menor o igual, ¿cuál es la oposición de «igual» a los otros dos términos?, pues ni es contrario a uno solo de ellos ni a ambos. ¿Por qué, en efecto, había de ser más contrario a «mayor» que a «menor»? Además, «igual» es contrario a «desigual», de suerte que tendría más de un contrario. Y si «desigual» significa lo mismo que ambos, será opuesto a ambos (y esta dificultad apoya a los que afirman que la desigualdad es una díada); pero entonces ocurre que una sola cosa será contraria a dos, lo cual es imposible.

Además, lo igual parece intermedio entre lo grande y lo pequeño; pero no parece, ni es posible según la definición, que ninguna contrariedad sea intermedia; pues no sería perfecta si fuese intermedia de algo, sino que más bien tiene siempre algo intermedio de sí misma. Por consiguiente, sólo queda la posibilidad de entender esta oposición como negación o como privación. Pero no como negación o privación de uno de los dos opuestos (¿por qué, en efecto, había de serlo más de lo grande que de lo pequeño?); será, por tanto, negación privativa de ambos; por eso también la interrogación disyuntiva se refiere a los dos términos, y no a uno de los dos (por ejemplo, «¿es mayor o igual?», o «¿es igual o menor?»), sino que hay siempre tres términos. Pero no hay necesariamente una privación; pues no todo lo que no es mayor o menor es igual, sino aquellas cosas en que se dan por naturaleza estos atributos. Así, pues, «igual» es lo que no es grande ni pequeño, pero es apto por naturaleza para ser grande o pequeño; y se opone a ambos como negación privativa, por lo cual también es intermedio. Y lo que no es ni bueno ni malo se opone a ambos, pero no tiene nombre, pues uno y otro se dicen en varios sentidos y no es uno solo el sujeto receptivo, sino más bien lo que no es blanco ni negro. Y tampoco hay una designación única para esto, sino que son limitados de algún modo los colores de los que se dice privativamente esta negación; pues necesariamente será castaño o amarillo o algún otro. Por consiguiente, no está justificada la objeción de los que opinan que todo se dice aproximadamente lo mismo, de suerte que será intermedio entre calzado y mano lo que no es ni calzado ni mano, si lo que no es bueno ni malo es intermedio entre lo bueno y lo malo, como si siempre tuviera que haber entre dos términos algo intermedio. Pero esto no se sigue necesariamente; pues una es negación conjunta de opuestos entre los cuales hay algo intermedio y cierta distancia **(1056b)** natural, mientras que los otros términos no tienen diferencia, ya que están en género distinto aquellos a los que se refiere la negación conjunta, de suerte que el sujeto no es uno mismo.

Capítulo 6

El mismo problema podría plantearse acerca de «uno» y «muchos». Pues, si «muchos» se opone absolutamente a «uno», resultan algunas conclusiones absurdas. «Uno», en efecto, será «poco» o «pocos», puesto que «muchos» se opone también a «pocos». Además, «dos» serán «muchos», puesto que «el doble» es múltiplo y se dice según «dos». Por consiguiente, «uno» es «poco»; pues ¿en orden a qué se podrá decir que «dos» son «muchos» si no es en orden a «uno» y a «poco»? No hay nada, en efecto, que sea menos.

Además, si «mucho» y «poco» son en cuanto a la pluralidad como «largo» y «corto» en cuanto a la longitud, y si lo que es «mucho» es también «muchos», y «muchos» son también «mucho» (a no ser que algo difiera en un continuo bien delimitable), «poco» será cierta pluralidad. Por consiguiente, «uno» será cierta pluralidad, puesto que es también «poco». Y tiene que ser así, si «dos» son «muchos».

Pero sin duda «muchos» se dice también en algún sentido «mucho», aunque de modo diferente; por ejemplo, del agua se dice que es «mucha», pero no «muchas». Pero «mucho» se dice de las cosas que son divisibles; en primer lugar, cuando se trata de una pluralidad que tiene superioridad absoluta o relativa (y «poco», igualmente, cuando se trata de una pluralidad que tiene inferioridad); de otro modo, como un número, y así sólo se opone a «uno». Pues, en este sentido, decimos «uno» o «muchos» como si dijéramos «uno» y «unos» o «blanco» y «blancos», y las cosas medidas frente a la medida, [y lo mensurable]. Así también se dicen los múltiplos; pues cada número es «muchos» porque consta de «unos» y porque todo número es medible por «uno», y como lo opuesto a «uno»; no a «poco». En este sentido, por consiguiente, también dos son «muchos», pero no lo son como pluralidad que tiene superioridad relativa o absoluta, sino como la pluralidad primera. En sentido absoluto, «dos» son «pocos»; pues son la primera pluralidad que tiene inferioridad. (Por eso no concluyó rectamente Anaxágoras cuando dijo que todas las cosas estaban juntamente, infinitas en multitud y en pequeñez, pues, en vez de «y en pequeñez», debía haber dicho «y en poquedad»; pues no son infinitas), puesto que «poco» no se constituye por «uno», como algunos afirman, sino por «dos». Así, pues, en los números, «uno» y «muchos» se oponen como la medida y lo medible, los cuales, a su vez, se oponen como las relaciones que no son relaciones por sí. Hemos explicado en otro lugar que las cosas se dicen relativas en dos sentidos; unas, como los contrarios, y otras, como la ciencia en orden a lo escible, porque alguna otra cosa se dice relativa a ellas. Y que «uno» sea menos que algo, por ejemplo que «dos», nada lo **(1057ª)** impide. Pues no por ser menos tiene que ser también poco. Y la pluralidad es como el género del número; pues el número es una pluralidad medible por «uno». Y «uno» y «número» se oponen en cierto modo, no como contrarios, sino, según dijimos, como algunas de las cosas relativas; pues se oponen como la medida y lo mensurable. Por eso, no todo lo que sea «uno» es un número; por ejemplo, si algo es indivisible. Pero, aunque se dice que la ciencia está en parecida relación con lo escible, la realidad es otra; puede parecer, en efecto, que la ciencia es la que mide, y lo escible, lo medido; pero sucede que toda ciencia es escible, mientras que no todo lo escible es ciencia, porque en cierto modo la ciencia se mide por lo escible. Y «pluralidad» ni es lo contrario de «poco» -sino que lo contrario de poco es «mucho», como una pluralidad superior es contraria a otra inferior- ni tampoco de «uno» absolutamente, sino, como hemos dicho, en parte porque es divisible, mientras que «uno» es indivisible, y en parte como algo relativo, del mismo modo que la ciencia es relativa a lo escible, si la pluralidad es un número, y «uno», su medida.

Capítulo 7

Puesto que los contrarios admiten algo intermedio, y algunos lo tienen, las cosas intermedias necesariamente procederán de los contrarios. En efecto, todas las cosas intermedias pertenecen al mismo género que aquellas de las que son intermedias. Llamamos «intermedio» a aquello hacia lo cual tiene que cambiar previamente lo que cambia (por ejemplo, si se pasa gradualmente de la cuerda más grave a la más aguda, se llegará primero a los sonidos intermedios, y, en los colores, si se pasa del blanco al negro, primero se llegará al púrpura y al castaño que al negro. Y lo mismo sucede en las demás cosas). Pero no se puede cambiar de un género a otro, a no ser accidentalmente, por ejemplo de un color a una figura. Así, pues, las cosas intermedias tienen que pertenecer al mismo género ellas mismas y aquellas de las que son intermedias. Pero todas las cosas intermedias están entre opuestos de alguna clase; pues sólo a partir de éstos en cuanto tales es posible cambiar (por eso es imposible que haya cosas intermedias de otras que no sean opuestas; pues, en tal caso, habría cambio también a partir de cosas no opuestas).

De entre los opuestos, los contradictorios no admiten intermedios (pues la contradicción es una oposición de cuyos dos términos uno está presente en cualquier sujeto, y en la cual no hay ningún intermedio); de los restantes, unos son relaciones, otros privación y otros contrarios. Los términos relativos no contrarios no tienen intermedios; la causa es que no están en el mismo género. ¿Cuál, en efecto, sería el intermedio entre la ciencia y lo escible? En cambio, sí hay intermedio entre lo **(1057b)** grande y lo pequeño. Y si, como se ha demostrado, los intermedios pertenecen al mismo género y son intermedios de contrarios, necesariamente estarán compuestos de estos contrarios. Pues o bien tendrán algún género, o ninguno. Y, si tienen un género de tal manera que sea algo anterior a los contrarios, las diferencias que harán las especies contrarias como pertenecientes al género serán contrarios anteriores; pues las especies constan del género y de las diferencias. Por ejemplo, si el blanco y el negro son contrarios y el uno es color disgregativo, y el otro, color congregativo, estas diferencias, lo disgregativo y lo congregativo, serán anteriores; de suerte que éstos serán contrarios anteriores el uno al otro. Pero las cosas que se diferencian contrariamente son contrarias en mayor grado. Las demás y los intermedios constarán del género y de las diferencias (por ejemplo, todos los colores intermedios entre el blanco y el negro tienen que decirse compuestos del género -que es aquí el color- y de ciertas diferencias; pero éstas no serán los primeros contrarios; pues, si no, todo color sería blanco o negro. Serán, por consiguiente, otras; y éstas ocuparán, por tanto, un lugar intermedio entre los primeros contrarios, y las primeras diferencias serán lo disgregativo y lo congregativo).

Por consiguiente, lo primero que debemos averiguar es de qué constan los intermedios de los contrarios que no pertenecen al mismo género (pues los que están en el mismo género necesariamente constarán de elementos en cuya composición no entra el género, o serán incompuestos). Los contrarios, en efecto, no se componen el uno del otro, y son, por consiguiente, principios; pero los intermedios, o todos o ninguno. Ahora bien, de los contrarios se genera algo, de suerte que habrá cambio hasta esto antes que hasta ellos; pues será menos que el uno y más que el otro. Por consiguiente, también esto será intermedio entre los contrarios. Así, pues, todos los demás intermedios serán también compuestos; pues lo que es más que uno y menos que otro, en cierto modo es compuesto de aquellos contrarios con relación a los cuales se dice que es más que uno y menos que otro. Y, puesto que no hay nada que, siendo del mismo género que los contrarios, sea anterior a ellos, todos los intermedios tendrán su origen en los contrarios, de suerte que todos los inferiores, tanto contrarios como intermedios, procederán de los primeros contrarios. Es, pues, evidente que los intermedios pertenec en todos al mismo género de sus contrarios y están en medio de ellos, y que todos constan de sus contrarios.

Capítulo 8

Lo específicamente otro es otro frente a algo y en cuanto a algo, y esto tiene que darse en ambos; por ejemplo, si es un animal específicamente otro, ambos son animales. Por tanto, las cosas específicamente otras estarán necesariamente en el mismo género; llamo género, en efecto, a aquello en relación con lo cual ambos se dicen una misma cosa, que tiene diferencia no **(1058a)** accidentalmente, ya sea como materia ya de otro modo. Pues no sólo es preciso que se dé lo común, por ejemplo que ambos sean animales, sino que, además, esta misma animalidad debe ser otra para cada uno de los dos, de modo que uno sea, por ejemplo, caballo, y el otro, hombre, por lo cual este elemento común es recíprocamente otro en cuanto a la especie. Así, pues, serán de suyo, el primero, tal animal determinado, y el segundo, tal otro; por ejemplo, el uno caballo, y el otro hombre. Por tanto, esta diferencia será necesariamente alteridad del género. Pues llamo diferencia del género a la alteridad que hace otro al género mismo.

Ésta será, por tanto, una contrariedad (y es evidente también por la inducción); pues todas las cosas se dividen por los opuestos, y que los contrarios pertenecen al mismo género quedó ya demostrado. La contrariedad es, en efecto, según hemos dicho, una diferencia perfecta, y la diferencia específica es siempre de algo y en cuanto a algo, y esto es, por consiguiente, lo mismo en ambos y constituye su género (por eso también están en la misma serie de predicación todos los contrarios que son diferentes en cuanto a la especie y no en cuanto al género, y son los más diversos entre sí -pues su diferencia es perfecta- y se excluyen recíprocamente). La diferencia es, por tanto, una contrariedad. Así, pues, la alteridad específica consiste en que entes del mismo género e indivisibles tengan contrariedad (y son específicamente idénticos los entes indivisibles que no tienen contrariedad); porque, en la división, incluso en los intermedios se producen contrariedades antes de llegar a los individuos.

Por consiguiente, está claro que, de las especies consideradas como pertenecientes a lo que llamamos género, ninguna es específicamente idéntica ni otra con relación a él. (Y es natural; pues la materia se muestra por negación, y el género es la materia de aquello de lo que se dice género -no en el sentido del género o estirpe de los Heraclidas, sino en el sentido del que se da en la Naturaleza-.) Y tampoco con relación a lo que no está en el mismo género, sino que de esto diferirá en cuanto al género, y en cuanto a la especie, de lo que está en el mismo género. Pues necesariamente será contrariedad la diferencia de los entes que difieren específicamente; y ésta se da sólo en los del mismo género.

Capítulo 9

Pudiera alguien preguntar por qué la mujer no difiere del varón específicamente, siendo lo femenino y lo masculino contrarios, y su diferencia, una contrariedad, y por qué tampoco el animal hembra y el macho tienen alteridad específica, aunque esta diferencia es propia del animal en cuanto tal, y no como la blancura o la negrura, sino que, en cuanto animal, es también hembra o macho. Esta cuestión es casi la misma que la que pregunta por qué una contrariedad produce entes con alteridad específica y otra no; por ejemplo, el tener pies o alas sí, pero la blancura o la negrura no. ¿No será porque unas son afecciones propias del género, y las otras, menos? Y, puesto que **(1058b)** lo uno es concepto, y lo otro, materia, las contrariedades que están en el concepto producen diferencia específica, pero las que están en el compuesto con la materia no la producen. Por eso, del hombre, no la produce la blancura ni la negrura, y no hay diferencia específica entre un hombre blanco y un hombre negro, ni aunque se les imponga un nombre a cada uno. Pues el hombre se considera aquí como materia, y la materia no produce diferencia; los hombres, en efecto, no son especies del hombre, aunque son diversas las carnes y los huesos de que están formados éste y el de más allá. El conjunto es ciertamente otro, pero no específicamente otro, porque no hay contrariedad en el concepto. Y esto es lo último indivisible; pero Calias es el concepto junto con la materia; y, por consiguiente, el blanco es hombre porque Calias es blanco; por tanto, el hombre es blanco accidentalmente. Así, pues, tampoco son específicamente diversos un círculo de bronce y otro de madera; y, si un triángulo de bronce y un círculo de madera difieren específicamente no es a causa de la materia, sino porque hay contrariedad en su concepto. Pero la materia, cuando es en cierto modo otra, ¿no es causa de alteridad específica, o lo es algunas veces? ¿Por qué, en efecto, este caballo concreto es específicamente diverso de este hombre concreto? Sin embargo, sus , conceptos están juntos con la materia. ¿No será porque hay contrariedad en el concepto? También la hay, en efecto, entre hombre blanco y caballo negro, y es una contrariedad específica, pero no en cuanto que uno es blanco y el otro negro, puesto que, aunque ambos fuesen blancos, también serían específicamente

diversos. Pero el ser macho o hembra son ciertamente afecciones propias del animal, pero no en cuanto a su substancia, sino en la materia y en el cuerpo; por eso el mismo esperma se hace hembra o macho después de sufrir cierta afección.

Así, pues, queda explicado qué es la alteridad específica, y por qué unas cosas difieren específicamente y otras no.

Capítulo 10

Puesto que los contrarios tienen alteridad específica, y lo corruptible y lo incorruptible son contrarios (pues la privación es una impotencia determinada), necesariamente serán diferentes en cuanto al género lo corruptible y lo incorruptible. Pero hasta ahora hemos hablado de los nombres universales mismos, de suerte que puede parecer que no hay necesariamente alteridad específica entre cualquier ente corruptible y otro incorruptible, como no la hay entre cualquier ente blanco y otro negro (pues cabe que lo sea el mismo, y simultáneamente, si es uno de los universales, como el hombre puede ser blanco o negro, y también uno de los particulares; pues el mismo individuo, aunque no simultáneamente, puede ser blanco y negro, y, sin embargo, blanco es lo contrario de negro). Pero, de los contrarios, unos se dan en algunos entes accidentalmente, como los que acabamos de decir y otros muchos; otros, en cambio, no pueden darse así, entre ellos lo corruptible y lo incorruptible, **(1059ª)** pues nada es corruptible accidentalmente; lo accidental, en efecto, puede no estar presente, mientras que la corruptibilidad es uno de los atributos que, en las cosas en que se dan, se dan necesariamente; de lo contrario, una misma cosa sería corruptible e incorruptible, si puede no darse en ella la corruptibilidad. Por consiguiente, la corruptibilidad será necesariamente la substancia de cada una de las cosas corruptibles o estará necesariamente en su substancia. Y lo mismo puede decirse también acerca de la incorruptibilidad; pues ambas son atributos necesarios. Así, pues, en cuanto que una cosa es corruptible y otra incorruptible, y en aquello según lo cual cada una lo es primariamente, tienen oposición; de suerte que necesariamente serán diversas en género.

Es claro, por consiguiente, que no puede haber Especies tales como dicen algunos; pues habría también un hombre corruptible y otro incorruptible. Sin embargo, se dice que las Especies son específicamente idénticas a los individuos, y no sólo homónimas; pero las cosas que tienen alteridad genérica distan entre sí más que las que tienen alteridad específica.

K
LIBRO XI

Capítulo 1

Que la Sabiduría es una ciencia acerca de principios resulta claro de nuestra primera parte, en la cual hemos planteado problemas frente a lo dicho por los demás sobre los principios. Pero alguien podría preguntar si se debe concebir la Sabiduría como una sola ciencia o como varias; pues, si se ha de concebir como una sola, es cierto que una sola trata siempre de los contrarios; pero los principios no son contrarios. Y, si no es una sola, ¿cuáles deben ser admitidas como tales? Además, el estudiar los principios demostrativos ¿es propio de una sola o de varias? Pues,

si es propio de una sola, ¿por qué ha de serlo más de ésta que de cualquier otra? Y, si es propio de varias, ¿cuáles se habrá de pensar que son éstas? Además, ¿tratará de todas las substancias, o no? Pues, si no trata de todas, será difícil indicar de cuáles. Pero, si trata de todas una sola, no se ve cómo es posible que tenga varios objetos la misma ciencia. Además, ¿[es una demostración] sólo acerca de las substancias, o también acerca de los accidentes? Pues, si hay una demostración al menos acerca de los accidentes, no la hay acerca de las substancias. Y, si la que trata de éstas es distinta de la que trata de aquéllos, ¿cuál es una y cuál la otra, y cuál de las dos es Sabiduría? Pues, en cuanto demostrativa, será Sabiduría la de los accidentes; pero, en cuanto que estudia las cosas primeras, lo será la de las substancias.

Pero no ha de pensarse que la ciencia que buscamos trata de las causas mencionadas en la Física; pues ni puede tratar de la causa final (pues ésta es el Bien, y éste se da en el dominio de la acción y en los entes en movimiento; y esto es lo primero que mueve -pues es tal la índole del fin-; pero el primer Motor no existe en las cosas inmóviles). Y, en suma, se puede plantear la cuestión de si la ciencia que ahora buscamos trata de las substancias sensibles, o no, sino de otras. Pues, si **(1059b)** trata de otras, tratará de las Especies, o bien de las Cosas matemáticas. Ahora bien, que las Especies no existen es evidente (pero, incluso si uno supone que existen, resulta difícil explicar por qué no sucede con las demás cosas de las que hay Especies lo mismo que con las Cosas matemáticas; me refiero a que ponen las Cosas matemáticas como intermedias entre las Especies y los entes sensibles, como terceras al lado de las Especies y de las cosas de aquí; pero no hay un tercer hombre ni un tercer caballo al lado del Hombre y del Caballo en sí y de los individuales. Y si, en cambio, no es como dicen, ¿de qué hemos de suponer que trata el matemático? Ciertamente, no de las cosas de aquí; pues ninguna de éstas es como lo que estudian las ciencias matemáticas). Pero tampoco de las Cosas matemáticas trata la ciencia que buscamos ahora (pues ninguna de ellas tiene existencia separada). Y tampoco de las substancias sensibles; pues son corruptibles.

Y, en general, puede uno preguntarse cuál es la ciencia a la que corresponde estudiar los problemas relativos a la materia de las Cosas matemáticas. Pues ni le corresponde a la Física, ya que toda la actividad del físico se desarrolla en torno a las cosas que tienen en sí mismas un principio del movimiento y de la quietud, ni tampoco a la que estudia la demostración y la ciencia, pues realiza su investigación en torno a este mismo género. Queda, pues, que sea la Filosofía propuesta la que realiza la indagación acerca de ellas.

Puede también uno preguntarse si se ha de pensar que la ciencia que buscamos trata de los principios que algunos llaman elementos; pero todos admiten que éstos son inmanentes en las cosas compuestas. Y más bien parecería que la ciencia que buscamos tendría que tratar de los universales; pues todo enunciado y toda ciencia es de los universales y no de los entes últimos; de suerte que trataría así de los primeros géneros. Y éstos resultarían ser el Ente y el Uno; pues éstos principalmente pueden ser considerados como abarcadores de todos los entes y como los más semejantes a principios, por ser primeros por naturaleza; pues, si se corrompen ellos, se destruyen también al mismo tiempo los demás; todo, en efecto, es ente y uno. Y, puesto que, si alguien los pone como géneros, las diferencias participarán necesariamente de ellos, siendo así que ninguna diferencia participa del género, parece, por este motivo, que no deben ser puestos como géneros ni como principios. Además, si lo que es más simple es más principio que lo que es menos simple, y las especies últimas son más simples que los géneros (pues son indivisibles, mientras que los géneros se dividen en varias especies diferentes), parece que las especies serán más principios que los géneros. Pero, en cuanto que la destrucción de los géneros implica la de las especies, los géneros se parecen **(1060ª)** más a los principios; pues es principio aquello cuya destrucción implica la de otro.

Así, pues, éstas y otras semejantes son las cuestiones que encierran dificultad.

Capítulo 2

Además, ¿debe admitirse algo fuera de las cosas singulares, o no, sino que constituyen éstas el objeto de la ciencia que se busca? Pero estas cosas son infinitas. Por otra parte, fuera de las cosas singulares sólo hay géneros o especies, y la ciencia que ahora se busca no trata ni de unos ni de otras. Por qué es esto imposible, ya lo hemos explicado. Se plantea, en efecto, de una manera general, la duda de si se ha de suponer que existe alguna substancia separada fuera de las substancias sensibles de este mundo, o no, sino que éstas son las únicas reales y acerca de éstas versa la Sabiduría. Parece, en efecto, que buscamos alguna otra, y esto es lo que nos hemos propuesto: ver si hay algo separado en sí mismo y no incluido en ninguna de las cosas sensibles. Además, si hay alguna otra substancia fuera de las substancias sensibles, ¿cuáles son las substancias sensibles fuera de las cuales se ha de pensar que existe ésta? ¿Por qué, en efecto, se la ha de suponer más bien fuera de los hombres o de los caballos que fuera de los demás animales o incluso de los seres inanimados en general? Por otra parte, el establecer otras substancias eternas en número igual al de las sensibles y corruptibles caería sin duda fuera de lo razonable. Pero, si el principio que ahora se busca no está separado de los cuerpos, ¿qué otro podría ser reconocido con más razón que la materia? Ésta, ciertamente, no existe en acto, pero sí en potencia. Y puede parecer que la especie y la forma son un principio más importante que ésta; pero son corruptibles; por consiguiente, no hay, en absoluto, una substancia eterna, separada y en sí. Pero esto es absurdo; pues ciertamente la hay, y es buscada sin duda por los mejor dotados, que piensan que hay semejante principio y substancia. Pues ¿cómo habrá orden si no existe algo eterno, separado y permanente? Además, si verdaderamente hay una substancia y un principio tal por naturaleza como el que ahora buscamos, y si es uno solo para todas las cosas, y el mismo para las eternas y las corruptibles, resulta difícil explicar por qué, siendo el mismo su principio, entre las cosas que dependen de este principio unas son eternas y otras no eternas (esto, en efecto, es incomprensible). Y, en caso de que sea uno el principio de las cosas corruptibles y otro el de las eternas, si es eterno también el de las corruptibles, la dificultad será la misma (¿por qué, en efecto, si es eterno el principio, no son también eternas las cosas que dependen de él?); y, si es corruptible, tiene que haber otro prin-cipio de éste, y otro del nuevo principio, y así hasta el infinito. Y, si uno pone como principios los que parecen ser los más inmóviles: el Ente y el Uno, en primer lugar, si cada uno de ellos no significa algo concreto ni una substancia, ¿cómo estarán **(1060b)** se-parados y serán independientes? Tal es, sin embargo, la índole de los principios eternos y primeros que buscamos. Y, por otra parte, si cada uno de ellos significa algo concreto y una substancia, todos los entes serán substancias; pues de todos se predica el Ente (y de algunos también el Uno). Pero que todos los entes sean substancias es falso.

Además, ¿cómo es posible que digan verdad los que dicen que el Uno es el primer principio y también una substancia, y del Uno y de la materia generan el número primero y afirman que éste es una substancia? Pues ¿cómo se va a pensar que es Uno la díada y cada uno de los demás números compuestos? De esto, en efecto, ni dicen nada ni es fácil decirlo. Pero, si alguien pone como principios las líneas o las figuras próximas a ellas (me refiero a las superficies primeras), éstas ciertamente no son substancias separadas, sino cortes y divisiones, unas, de superficies, y otras, de cuerpos (y los puntos, de líneas), y, además, límites de estas mismas figuras. Y todas estas cosas están en otras, y ninguna tiene existencia separada.

Además, ¿cómo se va a pensar que hay una substancia del Uno y del punto? De toda substancia, en efecto, hay generación, pero del punto no la hay, pues el punto es una división.

Ofrece también dificultad el hecho de que toda ciencia trate de los universales y de lo que tiene determinada cualidad, y que la substancia no sea un universal, sino más bien algo

determinado y separado; de suerte que, si hay ciencia acerca de los principios, ¿cómo se ha de pensar que el principio sea una substancia?

Además, ¿hay algo fuera del todo concreto (me refiero a la materia y a lo que la acompaña), o no? Pues, si no lo hay, todo lo contenido en la materia es corruptible; pero, si lo hay, será sin duda la especie y la forma. Ahora bien, determinar en qué cosas hay esto y en qué cosas no, es difícil. En algunas es evidente que la especie no es separable, por ejemplo en una casa.

Además, los principios ¿son idénticos específicamente, o numéricamente? Pues, si tienen unidad numérica, todas las cosas serán idénticas.

Capítulo 3

Mas, puesto que la ciencia del filósofo versa sobre el Ente en cuanto ente, versará de una manera universal y no parcial. Pero «ente» se dice en varios sentidos, y no de un solo modo. Por tanto, si se dice sólo homónimamente y no según algo común, no cae bajo una sola ciencia (pues no es uno el género de tales significados); pero, si se dice según algo común, cae bajo una sola ciencia. Pues bien, parece decirse del modo indicado, igual que «medicinal» y «sano»; pues también cada uno de estos dos términos lo usamos en varios sentidos. Y se dice **(1061ª)** cada uno de este modo por referirse de alguna manera o bien a la ciencia médica, o bien a la salud, o bien a otra cosa, pero cada uno a algo idéntico. Se llama, en efecto, medicinal al razonamiento y al bisturí; al primero, porque procede de la ciencia médica, y al segundo, por ser útil a ésta. Y de manera semejante se aplica también la designación de sano: a esto, porque indica salud, y a lo de más allá, porque la produce. Y lo mismo puede decirse también en los demás casos. Del mismo modo, por tanto, también todo se dice ente; pues cada uno de ellos se llama ente por ser afección, o hábito, o disposición, o movimiento, o alguna otra cosa semejante, del Ente en cuanto ente. Y, puesto que la reducción de todo ente tiene por meta algo único y común, también cada una de las contrariedades se reducirá a las primeras diferencias y contrariedades del Ente, tanto si las primeras diferencias del Ente son la pluralidad y la unidad como si son la semejanza y la desemejanza, o cualesquiera otras. Cuestión que podemos dar ya por estudiada. Pero lo mismo da que la reducción del ente tenga como meta el Ente o el Uno. En efecto, si no son una misma cosa, sino distintos, al menos se convierten; pues el Uno es también de algún modo ente, y el Ente, uno. Y, puesto que el estudio de los contrarios corresponde siempre a una misma ciencia, y cada uno de ellos implica siempre la privación del otro -aunque pudiera uno preguntarse cómo implican privación algunos entre los que hay algo intermedio, por ejemplo lo justo y lo injusto-, en todos estos casos debe afirmarse la privación no de todo el enunciado, sino de la última especie; por ejemplo, si el justo es obediente a las leyes en virtud de cierto hábito, el injusto no estará totalmente privado de todo el enunciado, sino que de algún modo será deficiente en la obediencia a las leyes, y en este sentido tendrá la privación; y del mismo modo también en los demás casos.

Y así como el matemático realiza su investigación en torno a los productos de la abstracción (investiga, en efecto, eliminando previamente todas las cualidades sensibles, como el peso y la levedad, la dureza y su contrario, y también el calor y la frialdad y las demás contrariedades sensibles, y sólo deja la cantidad y la continuidad, de unas cosas en una dimensión, de otras en dos y de otras en tres, y considera las afecciones de estas cosas en su calidad de cuantas y continuas, y no en ningún otro sentido, y de unas cosas considera las posiciones recíprocas **(1061b)** y lo que corresponde a éstas, de otras la conmensurabilidad o la inconmensurabilidad, de otras las relaciones proporcionales, y, sin embargo, decimos que hay una sola ciencia de todas

estas cosas, la Geometría), del mismo modo sucede también en lo relativo al Ente. Pues los accidentes de éste en cuanto ente, y sus contrariedades en cuanto ente, no son objeto de consideración para otra ciencia, sino para la Filosofía. A la Física, en efecto, podría asignársele su estudio, pero no en cuanto entes, sino en cuanto participan del movimiento; por su parte, la Dialéctica y la Sofística tratan de los accidentes del Ente, pero no en cuanto ente, ni acerca del Ente mismo en cuanto ente. Por tanto, sólo queda que sea el filósofo el que investigue acerca de las cosas dichas, en cuanto son entes.

Y, puesto que todo ente, diciéndose en varios sentidos, se dice según algo uno y común, y del mismo modo los contrarios (pues se reducen a las primeras contrariedades y diferencias del Ente), y las cosas que son tales pueden estar bajo una misma ciencia, puede resolverse la dificultad mencionada al principio, aquella en que se preguntaba cómo una sola ciencia puede abarcar varios objetos diferentes en género.

Capítulo 4

Y, puesto que también el matemático usa los conceptos comunes de un modo propio, también el considerar los principios de éstos parece corresponder a la Filosofía primera. En efecto, que, quitando a cosas iguales partes iguales, las que quedan son iguales, es común a todo lo que tiene cantidad; pero la Matemática se lo apropia para estudiar alguna parte de su peculiar materia; por ejemplo, líneas, ángulos, números o alguna otra de las cosas cuantas, pero no en cuanto entes, sino en cuanto cada una de ellas es continua en una, dos o tres dimensiones. La Filosofía, en cambio, no se ocupa de las cosas particulares en cuanto cada una de ellas tiene algún accidente, sino del Ente, en cuanto cada una de estas cosas es ente.

Y con la Física sucede lo mismo que con la Matemática. La Física, en efecto, considera los accidentes y los principios de los entes en cuanto móviles, no en cuanto entes (pero ya hemos dicho que la Ciencia primera trata de éstos en la medida en que los sujetos son entes, y no en cuanto que son alguna otra cosa). Por eso hay que afirmar que la Física y la Matemática son partes de la Sabiduría.

Capítulo 5

Hay en los entes cierto principio acerca del cual no es posible engañarse, sino que necesariamente se hará siempre lo contrario, es decir, descubrir la verdad; a saber: que no cabe que la misma cosa sea y no sea simultáneamente, y las demás **(1062ª)** afirmaciones que encierran en sí mismas una oposición semejante. Y acerca de tales principios no hay demostración absoluta, pero sí la hay contra éste; pues no es posible sacar esto mismo como conclusión de un principio más fidedigno, lo cual sería preciso para una demostración absoluta. Pero, frente al que sostiene afirmaciones contradictorias, quien trate de mostrar que su postura es falsa debe tomar como base alguna afirmación que sea lo mismo que el principio según el cual no es posible que la misma cosa sea y no sea simultáneamente, pero que no parezca ser lo mismo; pues sólo así puede hacerse la demostración contra el que afirma que es posible que las afirmaciones contradictorias sean verdaderas a propósito de una misma cosa. Así, pues, los que van a participar en una discusión recíproca deben entenderse en cierta medida; pues, si no se da esta condición, ¿cómo va a haber entre ellos comunidad de razonamiento? Es preciso, por consiguiente, que cada

una de sus palabras sea conocida y signifique algo, y no varias cosas, sino tan sólo una; y, si significa varias, habrá que explicar a cuál de ellas se refiere. Según esto, el que dice que una cosa determinada es y no es, niega lo que afirma, de suerte que niega que la palabra signifique lo que significa. Pero esto es imposible. De manera que, si «esto es» significa algo, es imposible que la contradictoria sea verdadera. Además, si la palabra significa algo y esto es verdadero, esto tiene que ser así por necesidad; pero lo que es por necesidad no puede dejar de ser alguna vez; por consiguiente, no es posible que las afirmaciones y negaciones opuestas sean verdaderas con relación a una misma cosa.

Además, si la afirmación y la negación son igualmente verdaderas, no será más verdadero decir «hambre» que «no hombre»; y el que afirme que el hombre es «no caballo» dirá probablemente más o, en todo caso, no menos verdad que quien diga que es «no hombre»; de suerte que también afirmando qué ese mismo es caballo dirá verdad (pues se afirmaba que las contradictorias pueden ser igualmente verdaderas). Resulta, pues, que el mismo es hombre y caballo o alguno de los demás animales. Así, pues, no hay ninguna demostración absoluta de estos principios, pero sí una demostración contra el que afirma estas cosas. Y quizá incluso al propio Heráclito, interrogándole de este modo, se le habría obligado fácilmente a confesar que nunca es posible que las afirmaciones contradictorias sean verdaderas con relación a las mismas cosas. Pero el hecho es que, sin haber comprendido lo que él mismo decía, adoptó esta opinión. Mas, en definitiva, si lo dicho por él es verdadero, tampoco esto mismo sería verdadero, a saber: que sea posible que una misma **(1062b)** cosa simultáneamente sea y no sea; pues, así como, separadas una de otra, no es más verdadera la afirmación que la negación, del mismo modo, siendo el conjunto y complejo de ambas como una sola afirmación, no será más verdadera la negación que el todo considerado como una afirmación. Y, todavía, si no se puede afirmar nada con verdad, también será falso decir que no hay ninguna afirmación verdadera. Pero, si se puede, resulta inconsistente lo que dicen quienes levantan tales objeciones y tratan de destruir completamente el diálogo.

Capítulo 6

Semejante a lo expuesto es también lo dicho por Protágoras. Éste, en efecto, afirmó que el hombre es medida de todas las cosas, que es como decir que lo que opina cada uno es la pura verdad; pues, si es así, resulta que la misma cosa es y no es, y es mala y es buena, y así lo demás que se dice en los juicios contradictorios, ya que muchas veces a unos les parece que una cosa determinada es hermosa y a otros lo contrario, y la medida es lo que parece a cada uno.

Pero esta dificultad se resuelve si se considera de dónde tomó principio esta suposición. Algunos, en efecto, creen que procede de la opinión de los fisiólogos, y otros, del hecho de que no todos juzgan lo mismo acerca de lo mismo, sino que a unos les parece dulce una cosa determinada, y a otros, lo contrario. Pues que nada se hace de un no-ente, sino que todo procede de un ente, es opinión común de casi todos los que estudian la Naturaleza. Por consiguiente, puesto que nada se hace blanco siendo ya perfectamente blanco y de ningún modo no blanco [pero habiendo llegado a ser ahora no blanco], puede hacerse de una cosa que no es blanca lo que llega a ser [no] blanco; de suerte que, según aquéllos, se haría de un no-ente, a no ser que se identifiquen lo blanco y lo no blanco. Pero no es difícil resolver esta dificultad; pues ya hemos dicho en la Física en qué sentido proceden del No-ente las cosas que llegan a ser, y en qué sentido del Ente. Por lo demás, prestar igual atención a las opiniones y a las fantasías de los que se contradicen mutuamente es necedad; pues necesariamente estará equivocada una de las partes. Y esto es claro por lo que sucede con la percepción sensible; **(1063ª)**pues nunca la misma cosa

parece a unos dulce y a otros lo contrario, a no ser que unos tengan corrompido o dañado el órgano que siente y juzga dichos sabores. Y, si es así, habrá que admitir que los unos son medida, pero no que lo sean los otros. Y esto lo aplico igualmente a lo bueno y a lo malo, a lo hermoso y a lo feo y a las demás cosas semejantes. Pues la mencionada opinión es igual que si lo que les parece a los que oprimen con el dedo la parte inferior del ojo y hacen que una cosa parezca dos, tuviera que ser dos, puesto que así lo parece, y nuevamente una, pues, a los que no mueven el ojo, una les parece una. Y, en suma, es absurdo juzgar acerca de la verdad partiendo de que las cosas de aquí abajo parecen cambiar y no permanecer nunca en el mismo estado; pues debemos indagar la verdad a base de las cosas que siempre se conservan del mismo modo y no tienen ningún cambio. Y tales son los cuerpos celestes. Estas cosas, en efecto, no se muestran unas veces de un modo y otras de otro, sino que siempre son las mismas y no participan de ningún cambio.

Asimismo, si hay movimiento, también hay algo que se mueve, y se mueve todo desde algo y hacia algo. Es preciso, por tanto, que el móvil esté en aquello desde lo cual va a moverse y que deje de estar en ello, y que se mueva hacia esto otro y llegue a estar en esto, y que lo contradictorio no sea verdad al mismo tiempo, como ellos dicen. Y si en sentido cuantitativo las cosas de aquí abajo fluyen y se mueven continuamente, y se admite esto aunque no es verdad, ¿por qué no han de ser permanentes en sentido cualitativo? Parece, en efecto, que, al sostener como verdaderas las proposiciones contradictorias referidas a lo mismo, se apoyan no poco en la opinión de que la cantidad no persiste en los cuerpos, por lo cual dicen que una misma cosa es y no es de cuatro codos. Pero la substancia depende de la cualidad, que pertenece a la naturaleza determinada, mientras que la cantidad pertenece a la indeterminada. Además, ¿por qué, al prescribirles el médico que tomen un alimento determinado, lo toman? ¿Por qué, en efecto, esto ha de ser pan más bien que no serlo? De manera que en nada se diferenciaría comer o no comer. Pero lo cierto es que, reconociendo la verdad y sabiendo que éste es el alimento prescrito, lo toman. Sin embargo, no debiera ser así, si ninguna naturaleza permanece fija en las cosas sensibles, sino que todas se mueven y fluyen incesantemente. Además, si cambiamos continuamente y nunca permanecemos los mismos, ¿qué tiene de extraño que nunca nos parezcan las mismas cosas, igual que a los enfermos? (A éstos, en efecto, por no hallarse en la misma disposición que cuando estaban **(1063b)** sanos, no les parecen iguales las impresiones de los sentidos, sin que las cosas sensibles participen, al menos por esto, de ningún cambio, aunque producen a los enfermos otras sensaciones y no las mismas. De igual modo sucede sin duda necesariamente también al producirse el citado cambio.) Pero, si no cambiamos, sino que continuamos siendo los mismos, habrá algo que permanece.

Frente a los que basan en un razonamiento dialéctico las mencionadas dificultades, no es fácil resolverlas si no admiten algo sin pedir ya la razón de ello; pues así se hace todo razonamiento y toda demostración; en efecto, no admitiendo nada, destruyen el diálogo y, en suma, el razonamiento. De suerte que, frente a estos tales, no es posible razonar; en cambio, frente a los que dudan a causa de las dificultades tradicionales, es fácil contestar y destruir en ellos las causas de la duda, como se ve por lo que hemos dicho. Por consiguiente, está claro que las proposiciones contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas acerca de lo mismo; ni los contrarios, puesto que toda contrariedad implica privación; y esto es evidente para quien analice hasta el principio los enunciados de los contrarios. De igual modo, tampoco puede predicarse de una misma cosa ninguno de los intermedios; pues, si el sujeto es blanco, al decir que no es ni negro ni blanco, faltaremos a la verdad; pues resulta que es blanco y no lo es; en efecto, uno de los dos términos enlazados se dirá de él con verdad, y éste es un contradictorio de blanco. Así, pues, ni aceptando la opinión de Heráclito ni la de Anaxágoras se puede estar en la verdad; y, si no, resultará que los contrarios se predicarán de una misma cosa. Pues, cuando Anaxágoras afirma que en todo hay parte de todo, quiere decir que nada es más bien dulce que

amargo, y lo mismo otra cualquiera de las contrariedades, si es que todo está en todo no sólo en potencia, sino también en acto y delimitado. Asimismo, tampoco es posible que todas las proposiciones sean falsas ni verdaderas, por otros muchos inconvenientes que se seguirían de esta afirmación y porque, si todas son falsas, quien diga esto mismo tampoco dirá la verdad, y, si son verdaderas, no mentirá quien diga que todas son falsas.

Capítulo 7

Toda ciencia busca algunos principios y causas para cada uno de los objetos que constituyen su dominio; así, por ejemplo, **(1064ª)** la Medicina y la Gimnástica, y cada una de las otras, tanto productivas como matemáticas. Cada una de ellas, en efecto, después de circunscribir para sí algún género, lo estudia como real y como ente, pero no en cuanto ente, sino que ésta es otra ciencia distinta de estas ciencias. Cada una de las ciencias dichas toma de algún modo la quididad en cada género e intenta mostrar lo demás con mayor o menor rigor. Y llegan a la quididad unas por la sensación y otras suponiéndola. Por eso resulta también evidente, por una inducción como ésta, que no hay demostración de la substancia ni de la quididad.

Y, puesto que hay una ciencia que trata de la Naturaleza, es evidente que será distinta de la ciencia práctica y de la productiva. Pues, en una ciencia productiva, el principio del movimiento está en el que produce, no en lo que es producido, y tal principio es o un arte o alguna otra potencia; y, de igual modo, tampoco en una ciencia práctica está el movimiento en lo que se hace, sino más bien en quienes lo hacen. En cambio, la Física versa sobre las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento. Así, pues, que la Física no es ni práctica ni productiva, sino necesariamente especulativa, resulta evidente por lo dicho (pues necesariamente caerá dentro de uno de estos géneros). Y puesto que, en cierto modo, toda ciencia necesita conocer la quididad y usarla como principio, es preciso no desconocer cómo debe definir el físico y cómo debe tomar el enunciado de la substancia, si como lo chato o, más bien, como lo cóncavo. En efecto, el concepto de lo chato implica la materia del objeto, mientras que el de lo cóncavo prescinde de la materia; pues la chatez se produce en la nariz, y por eso su concepto es considerado junto con ésta; lo chato, en efecto, es una nariz cóncava. Es claro, por consiguiente, que también de la carne y del ojo y de las demás partes habrá que dar el enunciado siempre con la materia.

Mas, puesto que hay una ciencia del Ente en cuanto ente y separado, debemos considerar si, en definitiva, ha de afirmarse que ésta se identifica con la Física o, más bien, se distingue de ella. Así, pues, la Física trata de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, y la Matemática es ciencia especulativa y versa sobre entes permanentes, pero no separados. Por tanto, acerca del ente separado e inmóvil trata otra distinta de estas dos ciencias, si es que existe alguna substancia tal, es decir separada e inmóvil, lo cual intentaremos mostrar. Y, si es que hay entre los entes alguna naturaleza tal, allí estará también sin duda lo divino, y éste será el principio primero y **(1064b)** más importante. Es, pues, evidente que hay tres géneros de ciencias especulativas: la Física, la Matemática y la Teología.

Así, pues, el género de las especulativas es el mejor, y, de estas mismas, la última mencionada. Versa, en efecto, sobre el más excelso de los entes, y cada una recibe el calificativo de mejor o peor según el objeto que le es propio.

Puede alguien preguntarse si la ciencia del Ente en cuanto ente debe ser considerada como universal o no. Cada una de las ciencias matemáticas, en efecto, trata sólo de algún género determinado; en cambio la universal se ocupa por igual de todos. Así, pues, si las substancias

físicas son las primeras entre los entes, también la Física será la primera de las ciencias. Pero, si hay otra naturaleza y substancia separada e inmóvil, otra será también necesariamente la ciencia que la estudie, y anterior a la Física, y universal por ser anterior.

Capítulo 8

Puesto que «ente» sin más se dice de varios modos, uno de los cuales es el que se dice que es accidentalmente, debemos considerar en primer lugar el ente en este sentido. Que ninguna de las ciencias tradicionales se ocupa de lo accidental, es evidente (pues ni la Arquitectura considera lo que accidentalmente les ocurrirá a los que han de habitar la casa, por ejemplo si han de estar en ella tristes o lo contrario; ni el arte del tejedor, ni el del zapatero ni el del cocinero, sino que cada una de estas ciencias considera sólo su peculiar objeto, y éste es su propio fin. Y ninguna de las ciencias reconocidas como tales, excepto la Sofística, estudia al músico y gramático, ni al que es músico lo estudia en cuanto que, habiendo llegado a ser gramático, será juntamente las dos cosas, no siéndolo anteriormente, y lo que, no siendo siempre, es, ha llegado a ser lo que es, de suerte que ha llegado a ser al mismo tiempo músico y gramático. Del accidente, en efecto, sólo trata la Sofística; por eso no anduvo descaminado Platón al decir que el sofista se ocupa del Noente). Que ni siquiera es posible que haya una ciencia del accidente, será claro para quienes hayan intentado ver qué es en realidad el accidente. Decimos que todo es o bien siempre y por necesidad (pero esta necesidad no es la que procede de la violencia, sino aquella a la que nos referimos en las demostraciones), o bien generalmente, o bien ni generalmente ni siempre y por necesidad, sino casualmente; por ejemplo, puede llegar a hacer frío en la canícula, pero esto no sucede siempre y por necesidad ni generalmente, sino que puede ocurrir alguna vez. El accidente **(1065ª)** es, pues, lo que sucede, pero no siempre y por necesidad ni generalmente. Queda, pues, dicho qué es el accidente, y que no hay ciencia de él es indudable. Toda ciencia, en efecto, versa sobre lo que es siempre o generalmente, y el accidente no está en ninguno de estos dos casos. Que del Ente accidental no hay causas y principios tales como los del Ente por sí, es evidente; de lo contrario, todas las cosas serían por necesidad. Pues, si esto existe al existir aquello, y aquello al existir lo de más allá, y si lo de más allá existe no casualmente, sino por necesidad, por necesidad existirá también aquello de que es causa lo de más allá, y así hasta el llamado último efecto (el cual suponíamos que era accidental); de suerte que todas las cosas serán por necesidad, y la casualidad y la posibilidad de que algo suceda o no, se suprimen totalmente de las cosas que se generan. Y, aunque supongamos que la causa aún no es, sino que se está generando, sucederá lo mismo; pues todo se generará por necesidad. En efecto, el eclipse de mañana se producirá si se produce tal cosa; y ésta, si se produce otra, y esta otra, si se produce otra más; y, de este modo, si del tiempo limitado que hay entre ahora y mañana quitamos tiempo, llegaremos al fin a lo que existe; de manera que, puesto que esto existe, todas las cosas que le siguen se producirán por necesidad, y, por tanto, todas se producirán por necesidad.

Por lo que se refiere al ente en cuanto verdadero y al ente accidental, el primero consiste en una combinación del pensamiento, y es una afección de éste (por eso no se buscan los principios de este ente, sino del ente exterior y separado); y el otro, es decir, el accidental, no es necesario, sino indeterminado, y sus causas son desordenadas e infinitas.

La finalidad se da en las cosas que se generan por naturaleza o por pensamiento; es, en cambio, suerte cuando alguna de estas cosas se produce accidentalmente. Pues, así como el Ente puede ser o bien por sí o bien por accidente, así también la causa. Y la suerte es causa accidental en las cosas que se producen según previa elección de los fines; por eso la suerte y el pensamiento se refieren a lo mismo; pues la elección previa no se da sin pensamiento. Pero las causas de las que pueden resultar efectos de suerte son indeterminadas; por eso la suerte es inaccesible al razonamiento humano, y es causa accidental, pero propiamente no es causa de nada. Es buena

o mala suerte **(1065b)** cuando resulta un bien o un mal; fortuna o infortunio, cuando el bien o el mal son grandes. Puesto que nada accidental es anterior a lo que es por sí, tampoco puede ser anterior la causa accidental. Por consiguiente, aunque la suerte o el azar sean la causa del Cielo, serán antes como causa el Entendimiento y la Naturaleza.

Capítulo 9

Hay cosas que son sólo en acto, otras en potencia, otras en potencia y en acto; unas, en el ámbito del Ente; otras, en el de la cantidad; otras, en el de alguna de las demás categorías. Pero no hay ningún movimiento fuera de las cosas; el cambio, en efecto, se produce siempre según las categorías del Ente, y no hay nada común a estas cosas que no esté también en alguna categoría. Y todo se da en todas las cosas de dos maneras (por ejemplo, el ser esto, pues de una parte está su forma y de otra su privación, y, en cuanto a la cualidad, de una parte lo blanco y de otra lo negro, y, en cuanto a la cantidad, lo completo y lo incompleto, y, en cuanto a la traslación, hacia arriba y hacia abajo, o leve y pesado); de suerte que hay tantas especies de movimiento y de cambio como del Ente. Y, existiendo en cada género la distinción de lo que está en potencia y lo que está en entelequia, a la actualización de lo que está en potencia en cuanto tal la llamo movimiento. Y que decimos verdad, se ve por lo siguiente. En efecto, cuando lo edificable, en el sentido en que decimos que es tal, está en acto, es edificado, y ésta es la acción de edificar; y lo mismo la acción de aprender, curar, andar, saltar, envejecer, madurar. Y tiene lugar el movimiento cuando existe la entelequia misma, y no antes ni después. Así, pues, la del ente en potencia, cuando, existiendo en entelequia, actúa no en cuanto él mismo, sino en cuanto móvil, es movimiento.

Doy a «en cuanto» el sentido siguiente. El bronce es, en efecto, una estatua en potencia; sin embargo, la entelequia del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento. Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que, si fuese absolutamente lo mismo según el enunciado, la entelequia del bronce sería un movimiento. Pero no es lo mismo (y esto se ve bien en los contrarios; pues poder estar sano y poder estar enfermo no es lo mismo -de lo contrario, estar sano y estar enfermo serían lo mismo-; pero el sujeto, ora sano ora enfermo, ya sea la humedad ya la sangre, es uno y el mismo). Y, puesto que no es lo mismo, como tampoco es lo mismo el color que lo visible, la entelequia de lo posible, y en cuanto posible, es movimiento. Así, pues, que esto es movimiento, y que el moverse tiene lugar cuando existe la entelequia misma, y no antes ni después, es evidente (pues cada cosa puede a veces estar en acto y a veces no, por ejemplo lo edificable en cuanto edificable, y la actualización de lo edificable en cuanto edificable es la ac ción de edificar; pues o bien la actualización es la acción de edificar, o bien es la casa; pero, cuando la casa existe, ya no es edificable, y se edifica lo edificable; la actualización, por consiguiente, tiene que ser la acción de edificar, y la acción de edificar es un movimiento. Y lo mismo se aplica también a los demás movimientos).

Que lo dicho es correcto, se ve bien por lo que los demás dicen acerca del movimiento, y por no ser fácil definirlo de otro modo. No podría, en efecto, ser incluido en otro género; y es evidente por las cosas que dicen, pues unos lo llaman «alteridad» o «desigualdad» o «no-ente», conceptos que no implican necesariamente el movimiento, y tampoco el cambio se dirige hacia ellos, ni procede de ellos más que de sus opuestos. Y la causa de que lo pongan en dichos conceptos es que el movimiento parece ser cosa indeterminada, y los principios de la otra serie, por ser privativos, son indeterminados; pues ninguno de ellos es esto, ni tal, ni ninguna de las demás categorías. Y la causa de que el movimiento parezca ser cosa indeterminada es que no puede ser incluido ni en la potencia de los entes ni en su actualización; pues ni lo que puede ser

cuanto, ni lo que es cuanto en acto, se mueve necesariamente, y el movimiento parece ser cierta actualización, aunque incompleta; y la causa es que lo potencial, de lo cual es actualización, es incompleto. Y por eso es difícil comprender qué es el movimiento; pues necesariamente habrá que incluirlo o bien en la privación, o bien en la potencia, o bien en la actualización pura; pero ninguna de estas cosas parece posible. Por consiguiente, tiene que ser lo dicho, actualización y [no] actualización en el sentido indicado, difícil de ver, pero capaz de existir.

Y es evidente que el movimiento está en el móvil, pues es la entelequia de éste por lo capaz de mover. Y el acto de lo capaz de mover no es otro. Debe, en efecto, ser entelequia de ambos; pues es capaz de mover porque tiene potencia para ello, y mueve porque ejerce su actividad; pero es actualizador del móvil, de suerte que el acto de ambos es uno solo, igual que la distancia de uno a dos y la de dos a uno es la misma, o la cuesta arriba y la cuesta abajo; pero su ser no es uno. De modo semejante sucede también con lo que mueve y lo que es movido.

Capítulo 10

Infinito es o bien lo que no puede ser recorrido porque su naturaleza no lo permite, del mismo modo que la voz es invisible, o bien lo que sólo puede ser recorrido de manera incompleta, o que apenas puede serlo, o lo que no puede ser recorrido ni limitado aunque por su naturaleza pudiera serlo.

(1066b) Además, puede ser infinito por adición o por sustracción, o de ambos modos.

Así, pues, no es posible que sea un ente separado; pues si el infinito no es ni una magnitud ni una multitud, y si el infinito mismo es substancia y no accidente, será indivisible (lo divisible, en efecto, es una magnitud o una multitud), y, si es indivisible, no es infinito, a no ser del mismo modo que la voz es invisible; pero no es éste el sentido en que hablan de él y en que nosotros lo investigamos, sino en cuanto que no puede ser recorrido.

Además, ¿cómo es posible que exista el infinito por sí, sin que existan también por sí el número y la magnitud, de los cuales es afección el infinito? Por otra parte, si existe accidentalmente, no puede ser elemento de los entes en cuanto infinito, como tampoco lo invisible puede serlo del habla, aunque la voz es invisible. Y que el infinito no puede existir en acto, es evidente. Pues cualquier parte de él que tomemos será infinita (ya que «ser infinito» e «infinito» es lo mismo, si el infinito es substancia y no se predica de un sujeto), de suerte que o es indivisible o, si es divisible, lo será en infinitas partes. Pero una misma cosa no puede ser varios infinitos (pues, del mismo modo que una parte de aire es aire, una parte de infinito será infinita, si el infinito es substancia y principio). Por consiguiente, es impartible e indivisible. Pero es imposible que lo que es en entelequia sea infinito (pues necesariamente será cuanto). Por tanto, existirá como accidente. Pero, si existe de este modo, ya hemos dicho que no es posible que sea principio, sino que lo será aquello de lo que es accidente, el Aire o el número par. La investigación que venimos realizando es de carácter general. Que el infinito no se da en las cosas sensibles, resulta evidente por lo que vamos a decir. Si, en efecto, el enunciado de cuerpo es «lo limitado por superficies», no puede ser infinito ni un cuerpo sensible ni uno inteligible; ni un número, tomado por separado, puede ser infinito; pues el número o lo que tiene número es numerable.

Desde el punto de vista físico, es evidente por lo que vamos a dec ir. El infinito no puede ser ni compuesto ni simple. Efectivamente, no será un cuerpo compuesto, si los elementos son finitos en número (pues los contrarios tienen que ser iguales, y uno de ellos no puede ser infinito; ya que, si

uno no tiene la potencia del otro cuerpo, el finito será destruido por el infinito. Pero que todos sean infinitos es imposible, pues cuerpo es lo que tiene extensión en todas direcciones, e infinito, lo infinitamente extenso; de suerte que, si lo infinito es un cuerpo, será infinito en todas direcciones).

Tampoco puede el infinito ser un cuerpo único y simple, ni, como dicen algunos, está fuera de los elementos, que serían generados a partir de él (no existe, en efecto, semejante cuerpo fuera de los elementos; pues todo se resuelve en aquello de que se compone, pero no vemos que esto se realice más allá **(1067ª)** de los cuerpos simples); ni puede ser Fuego ni ningún otro elemento; pues, además de que sería infinito alguno de ellos, el Universo, aunque sea finito, no puede ser o llegar a ser uno cualquiera de ellos, como dice Heráclito que llegarán a ser Fuego todas las cosas. Y lo mismo puede decirse de aquel Uno que los físicos ponen fuera de los elementos; pues todo cambia desde su contrario, por ejemplo de caliente a frío.

Además, el cuerpo sensible está en algún lugar, y el lugar del todo es el mismo que el de la parte, por ejemplo el de la Tierra, de suerte que, si es de la misma especie, será inmóvil o se moverá siempre. Pero esto es imposible. (¿Por qué, en efecto, preferentemente hacia abajo o hacia arriba o en cualquier otro sentido? Por ejemplo, si fuese un terrón, ¿dónde se movería éste o permanecería en reposo? Pues el lugar del cuerpo de su mismo género es infinito. ¿Ocupará, entonces, todo el lugar? Pero ¿cómo? ¿Cuál será, pues, el reposo y el movimiento? O bien en todas partes permanecerá en reposo, y, por consiguiente, no se moverá, o bien se moverá en todas partes, y, por consiguiente, no se detendrá). Pero, si el Universo es desemejante, también serán desemejantes los lugares, y, primeramente, el cuerpo del Universo no será uno, a no ser por contacto; en segundo término, sus partes serán finitas o específicamente infinitas. Finitas no pueden serlo (pues unas serán infinitas y otras no, si el Universo es infinito, por ejemplo Fuego o Agua; y lo que sea tal será la destrucción para sus contrarios). Pero, si son infinitas y simples, también los lugares serán infinitos y habrá infinitos elementos. Y, si esto es imposible y los lugares son finitos, también el Universo tiene que ser finito.

En suma, es imposible que haya un cuerpo infinito y un lugar para los cuerpos, si todo cuerpo sensible tiene peso o levedad; pues o se moverá hacia el centro o hacia arriba; pero es imposible que el infinito, ya en su totalidad ya en su mitad, esté sujeto a cualquiera de estas dos afecciones. Pues ¿cómo lo dividiremos? O ¿cómo puede una parte del infinito estar abajo y otra arriba, o ser extrema o media? Además, todo cuerpo sensible está en un lugar, y las especies de lugar son seis; pero es imposible que éstas se den en un cuerpo infinito. En suma, si no puede haber un lugar infinito, tampoco un cuerpo infinito; pues lo que está en un lugar, está en algún sitio, y esto significa arriba o abajo o alguna de las otras localizaciones, y cada una de éstas es un límite. Y el infinito no es lo mismo en magnitud, en movimiento y en tiempo que una determinada naturaleza, sino que lo posterior se dice teniendo en cuenta lo anterior; por ejemplo, el movimiento, teniendo en cuenta la magnitud sobre la cual se realiza el movimiento o la alteración o el crecimiento, y el tiempo, teniendo en cuenta el movimiento.

Capítulo 11

(1067b) Lo que cambia, cambia en unos casos accidentalmente, como cuando se dice que un músico anda; en otros casos, porque algo del sujeto cambia, se dice en general que cambia, por ejemplo cuando el cambio afecta a una parte (así decimos que se cura el cuerpo porque se cura el ojo); y hay algo que se mueve directamente por sí, y es lo móvil por sí. Y lo mismo sucede también con lo que mueve; pues mueve o bien accidentalmente o bien parcialmente o bien por sí.

Y hay algo que mueve primariamente y algo que es movido, y todavía un tiempo en que, y algo desde lo que, y algo hacia lo que es movido. Pero las especies y las afecciones y el lugar hacia los que se mueven las cosas movidas son inmóviles, por ejemplo la ciencia y el calor; no es movimiento el calor, sino el calentamiento.

El cambio no accidental no se da en todas las cosas, sino en los contrarios, en los intermedios y en la contradicción. Y esto se prueba por inducción. Lo que cambia, cambia o de un sujeto a un sujeto, o de un no-sujeto a un no-sujeto, o de un sujeto a un nosujeto, o de un no-sujeto a un sujeto (y llamo sujeto a lo que es expresado afirmativamente); de suerte que necesariamente habrá tres clases de cambio; porque el que va de un no-sujeto a un no-sujeto no es cambio; pues ni hay contrarios ni contradicción, porque no hay oposición. Así, pues, el que va de un no-sujeto a un sujeto es generación contradictoria, absoluta la que se produce absolutamente, y determinada la de algo determinado; y el que va de un sujeto a un no-sujeto es corrupción, absoluta la que se produce absolutamente, y determinada la de algo determinado. Por consiguiente, si el No-ente se dice en varios sentidos, y no es posible que se mueva ni el que significa composición o división ni el que significa potencia y se opone al simple Ente (pues lo no-blanco o no-bueno puede, a pesar de todo, moverse accidentalmente, puesto que lo no-blanco puede ser un hombre; pero lo que carece absolutamente de existencia determinada no puede moverse de ningún modo), es imposible que lo que no es se mueva (y, si es así, también es imposible que la generación sea movimiento, pues se genera lo que no es; pues, aunque se genere accidentalmente en sumo grado, sin embargo se puede decir con verdad de lo que se genera absolutamente, que no es). Y es igualmente imposible que esté en reposo. Éstas son, pues, las dificultades que se presentan, además de que todo lo que se mueve está en un lugar, pero lo que no es no está en un lugar; pues estaría en algún sitio. Así, pues, tampoco la corrupción es movimiento. Pues lo contrario de un movimiento es otro movimiento o quietud, pero corrupción es lo contrario de generación. **(1068ª)** Mas, puesto que todo movimiento es un cambio, y los cambios son tres, como hemos dicho, y de éstos los que se producen por generación y corrupción no son movimiento (éstos son los que se producen por contradicción), es evidente que sólo es movimiento el que va de un sujeto a otro sujeto. Y los sujetos o son contrarios o intermedios (la privación, en efecto, podemos considerarla como un contrario), y se expresan mediante la afirmación, por ejemplo «desnudo», «desdentado», «negro».

Capítulo 12

Por consiguiente, si las categorías se dividen en substancia, cualidad, lugar, acción o pasión, relación y cantidad, tiene que 1º haber tres clases de movimiento: de cualidad, de cantidad y de lugar; pero de substancia no, porque no hay nada contrario a la substancia; ni de relación (es posible, en efecto, que si cambia uno de los dos términos, deje de ser verdadero el otro sin cambiar en nada, de suerte que el movimiento de ellos es accidental), ni de agente y paciente, o de motor y movido, porque no hay movimiento de movimiento ni generación de generación, ni, en suma, cambio de cambio. De dos maneras, en efecto, podría haber movimiento de movimiento: o bien como de un sujeto (por ejemplo el hombre se mueve porque cambia de blanco a negro, de suerte que, en este sentido, el movimiento también se calienta o se enfría, cambia de lugar o aumenta; pero esto es imposible, pues el cambio no es uno de los sujetos), o bien porque algún otro sujeto cambia desde un cambio a otra especie; por ejemplo, un hombre, de la enfermedad a la salud. Pero tampoco esto es posible, a no ser accidentalmente. Pues todo movimiento es un cambio desde una cosa a otra, y la generación y la corrupción, lo mismo; sólo que éstas tienden a cosas opuestas de cierta manera, y aquél, el movimiento, a cosas opuestas

de otra manera. Así, pues, se cambia simultáneamente de la salud a la enfermedad, y de este mismo cambio a otro. Es, por tanto, evidente que, si uno enferma, habrá cambiado a cualquier otro cambio (pues cabe que esté en reposo), y además, no a cualquier otro siempre al azar; y éste será desde algo a alguna otra cosa; de suerte que será el cambio opuesto, la curación; pero accidentalmente, como se cambia, por ejemplo, desde el recuerdo al olvido, porque cambia el sujeto en que se da esto, pasando unas veces al conocimiento y otras a la ignorancia.

Además, se procedería al infinito si hubiera cambio de cambio y generación de generación. Necesariamente, en efecto, sería cambio de cambio el anterior, si lo fuese el posterior; por **(1068b)** ejemplo, si la generación absoluta se generase alguna vez, también se generaría lo que se genera; de suerte que aún no existiría lo que se genera absolutamente, sino que sería algo que se genera [o] ya generado. Y esto se generaría alguna vez, de suerte que aún no estaría entonces siendo generado. Y, puesto que de las cosas infinitas no hay una primera, no habrá la primera, de suerte que tampoco la siguiente. Por tanto, no es posible que se genere ni se mueva ni cambie ninguna.

Además, corresponden al mismo sujeto el movimiento contrario y el reposo, y la generación y la corrupción, de suerte que lo que se genera, en el mismo momento en que llega a ser lo que se genera, se corrompe; pues no se corrompe ni directamente al ser generado, ni después; es preciso, en efecto, que lo que se corrompe exista. Además, es preciso que lo que se genera y cambia esté sustentado por la materia. ¿Cuál será, entonces, como el cuerpo o el alma sujetos a alteración, lo que llega a ser movimiento o generación? Y todavía, ¿qué será aquello hacia lo cual se mueven? Es preciso, en efecto, que sea un movimiento o una generación de algo desde algo hacia algo. Y ¿cómo podrá ser así? No habrá, en efecto, aprendizaje del aprendizaje ni, por consiguiente, generación de la generación. Y, puesto que tampoco hay movimiento de la substancia ni de la relación ni del hacer y padecer, sólo queda que el movimiento exista en cuanto a la cualidad y a la cantidad y al lugar (pues cada una de estas cosas tiene su contrario); pero, al hablar aquí de cualidad, no me refiero a la incluida en la substancia (pues también la diferencia es una cualidad), sino a la cualidad pasiva, en relación con la cual se dice que un sujeto puede o no puede ser afectado.

Y llamo inmóvil a lo que no puede en absoluto moverse, y a lo que apenas se mueve en mucho tiempo, o tarda en comenzar a moverse, y a lo que, siendo movible por naturaleza y pudiendo moverse, no se mueve cuando, donde y como podría moverse; y éste es, de los casos de inmovilidad, el único al que llamo quietud; pues la quietud es lo contrario del movimiento y, por consiguiente, implica una privación en el sujeto capaz de movimiento.

Están localmente juntas las cosas que se hallan en un solo lugar inmediato, y separadas, las que se hallan en lugares distintos. Se tocan aquellas cuyos extremos están juntos. Intermedio es aquello a lo que, por naturaleza, lo que cambia llega antes que a lo que constituye el término natural de su cambio ininterrumpido. Es contrario en cuanto al lugar lo más distante en línea recta. Siguiente se dice de aquello que, hallándose después del principio y determinado por la posición o la especie o de algún otro modo, no está separado, por ninguna de las cosas comprendidas en su mismo género, de aquello a lo que sigue; por ejemplo, una línea que no está separada de otra por líneas, o una unidad por otras unidades, o una casa por otra casa (pero no importa que haya en medio otra cosa). En efecto, lo siguiente sigue a algo y es una cosa posterior; pues no sigue el uno al dos, ni el primer día lunar al segundo. Contiguo es lo que, siguiendo **(1069a)** a algo, lo toca. Y, puesto que todo cambio se realiza entre los opuestos, y éstos son los contrarios y la contradicción, y la contradicción no admite nada intermedio, es evidente que lo intermedio se dará entre los contrarios. Continuo es lo mismo que contiguo. Pero empleo el término «continuo» cuando el límite de dos cosas que se tocan y se continúan resulta el mismo; de suerte que, evidentemente, lo continuo se dará en aquellas cosas de las cuales se produce por contacto una unidad natural. Que lo siguiente es primero, resulta evidente (pues lo siguiente no toca, pero

lo que toca es siguiente; y, si es continuo, toca, pero, aunque toque, puede no ser continuo; sin em-bargo, las cosas que no tienen contacto no pueden formar una unidad natural). Por tanto, el punto no es lo mismo que la unidad; pues los puntos pueden tocarse, pero las unidades no, aunque sí seguirse; y entre aquéllos puede haber algo intermedio, pero entre éstas no.

> NOTA DEL EDITOR: Es popular la historia que relata la suerte "editorial" corrida por la Metafísica posteriormente a la muerte de Teofastro. Creemos que ninguna lectura de Aristóteles puede prescindir del hecho. En cualquier caso, lo que ahora nos interesa es que según la versión del Anónimo el texto original constaba de sólo 10 libros, a los cuales Andrónico de Rodas –el primer editor de la obra en el siglo I de C.- habría agregado los libros a, D, K, y L resultando así la Metafísica que conocemos. En este contexto de permanente debate sobre la composición del *corpus,* se ha venido a considerar con creciente acuerdo, al libro K como de autenticidad dudosa. La primera impugnación a su legitimidad comienza en el siglo xix con Spengel y Christ desde algunos reparos estilísticos, –el uso de la partícula ge m¿n- continuando con estudios más recientes por parte de Natorp. El más contemporáneo Aubenque hace constar la anormal identificación terminológica entre «filosofía primera» y «ciencia del ser en cuanto a ser», cuestión claramente fundamental. Por nuestra parte hacemos notar que en el libro K, los capítulos del 1 al 8 tornan, de manera muchísimo menos elaborada, sobre los libros B, G y E. En tanto que los capítulos 9 al 12 resumen apresuradamente tópicos de la Física. La observación de Aubenque (El problema del ser en Aristóteles, Taurus, Madrid, *1974)* sobre la confusión respecto de la «filosofía primera» y la «ciencia del ser en cuanto ser» acarrea pesadas consecuencias para la decisión entre una lectura ontológica o teológica de la obra. En efecto, Aristóteles asigna a la «ciencia del ser en cuanto ser» la misión de establecer los primeros principios de las ciencias –cf. A y G- y la justificación del establecimiento de existencia de su propio objeto. Confundir esto con la misión de la «filosofía primera» llevará a la tradición a efectuar una lectura teologizante del texto; error motivado en la insistencia del carácter unitario del *corpus.* Todo ha llevado a considerar seriamente la posibilidad de que el libro K, pertenezca en realidad a un estudiante del Liceo que intentaba comprender, por escrito, al maestro. Para más detalles cf. *Aubenque, Ibid y Natorp, Über Aristoteles' K, 1-8 1065ª 26, Das Gutemberg Projekt-De.*

L
LIBRO XII

Libro 1

Nuestra especulación versa sobre la substancia, pues buscamos los principios y las causas de las substancias. En efecto, si el Universo es como un todo, la substancia es su primera parte; y si su cohesión consiste sólo en ser seguido, también entonces es primero la substancia, y después la cualidad, y después la cantidad. Y, al mismo tiempo, estas cosas ni siquiera son entes, por decirlo así, en sentido absoluto, sino cualidades y movimientos; de lo contrario, también lo serían lo no-blanco y lo no-recto; pues también de éstos decimos que son, por ejemplo cuando decimos «es no-blanco». Por otra parte, ninguna de las demás categorías es separable. Así lo atestiguan también, en la práctica, los antiguos, pues los principios y elementos y causas que buscaban eran los de la substancia. Nuestros contemporáneos consideran más bien como substancias los universales (universales son, en efecto, los géneros, a los que atribuyen en mayor grado la condición de principios y substancias porque su indagación es de carácter lógico). Pero los antiguos consideraban substancias las cosas singulares, como el Fuego o la Tierra, pero no lo común, el Cuerpo.

Hay tres clases de substancias. Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible. Ésta es admitida por todos; por ejemplo, las plantas y los animales. La otra es la eterna, cuyos elementos es necesario inquirir, ya sea uno ya varios. La tercera es inmóvil, y de ella dicen algunos que es separable; y unos la dividen en dos, mientras que otros incluyen en una misma naturaleza las Especies y las Cosas matemáticas, y otros sólo admiten las Cosas matemáticas. Las

dos primeras pertenecen al **(1069b)** dominio de la Física (pues implican movimiento); pero la tercera corresponde a otra ciencia, si no hay ningún principio común a todas ellas.

La substancia sensible es mudable. Y, si el cambio se realiza desde los opuestos o los intermedios, pero no desde toda clase de opuestos (pues la voz es algo no-blanco), sino desde lo contrario, es necesario que haya un sujeto que cambie de un contrario a otro, pues lo que cambia no son los contrarios.

Capítulo 2

Además, esto permanece, mientras que los contrarios no permanecen. Por consiguiente, hay, además de los contrarios, una tercera cosa: la materia. Si, por consiguiente, las clases de cambio son cuatro: o bien en el sentido de la quididad, o de la cualidad, o de la cantidad, o del lugar, y la generación absoluta y la corrupción constituyen el cambio en cuanto a la quididad, y el aumento y la disminución, en cuanto a la cantidad, y la alteración, en cuanto a la cualidad, y la traslación, en cuanto al lugar, los cambios se producirán hacia los contrarios en cada uno de estos sentidos. Por consiguiente, tiene que ser la materia la que cambie, siendo en potencia ambos contrarios. Y, puesto que el Ente es doble, todo cambia desde el Ente en potencia hasta el Ente en acto (por ejemplo, desde lo blanco en potencia hasta lo blanco en acto, y lo mismo en el caso del aumento y la disminución); de suerte que no sólo accidentalmente es posible llegar a ser desde un no-ente, y, por otra parte, todas las cosas llegan a ser desde un ente: desde un ente en potencia, y desde un no-ente en acto. Y éste es el «Uno» de Anaxágoras; pues es mejor que «juntamente todas las cosas»; y la «Mezcla» de Empédocles y de Anaximandro, y lo que dice Demócrito: «Estaban juntamente todas las cosas en potencia, pero no en acto». Tuvieron, por consiguiente, cierto conocimiento de la materia.

Todas las cosas que cambian tienen materia, pero diferente; y, de las cosas eternas, las que, no siendo generables, son movibles por traslación; pero materia no generable, sino trasladable.

Puede uno preguntarse desde qué clase de No-ente se produce la generación, pues «No-ente» se dice en tres sentidos. Y si, como sabemos, tiene que ser algo en potencia, no, sin embargo, de cualquier cosa, puesto que cada cosa procede de otra distinta. Y no basta decir que todas las cosas estaban juntamente; pues se diferencian por la materia; ¿por qué, si no, llegaron a ser infinitas y no una? El Entendimiento, en efecto, es uno; de suerte que, si también la materia fuese una, sólo se habría producido en acto aquello de lo que la materia fuese en potencia.

Tres son, pues, las causas y tres los principios: dos constituyen la contrariedad, de la cual es un miembro el enunciado y la especie, y el otro, la privación. El tercer principio es la materia.

Capítulo 3

A continuación diremos que no se generan ni la materia ni la especie; me refiero a la materia y a la especie últimas. Pues todo lo que cambia es algo y es cambiado por algo y hacia algo. Aquello por lo que cambia es el primer motor; lo que **(1070ª)** cambia es la materia, y aquello hacia lo que cambia, la especie. Pues bien, se procederá al infinito si no sólo se hace redondo el bronce, sino que también se hace la redondez o el bronce; por consiguiente, es necesario detenerse.

Digamos a continuación que cada substancia se genera desde otra del mismo nombre (tanto las cosas que son substancias por naturaleza como las otras). Pues las cosas se producen o por arte, o por naturaleza, o por suerte, o por casualidad. El arte es un principio que está en otro; la naturaleza, un principio que está en la cosa misma (el hombre, en efecto, engendra un hombre), y las demás causas, privaciones de éstas. Las substancias son de tres clases: la materia, que es algo determinado en apariencia (pues las cosas unidas por contacto y no por unión natural son materia y sujeto); la naturaleza, que es algo determinado y cierta manera de ser hacia la cual tiende la materia; y la tercera, compuesta de estas dos, es la individual, por ejemplo Sócrates o

Calias. Pues bien, en algunos casos el algo determinado no existe fuera de la substancia compuesta, por ejemplo la especie de una casa, a no ser el arte (ni hay generación y corrupción de estas cosas, sino que de otro modo existen y no existen la casa inmaterial y la salud y todo lo perteneciente al arte); pero, si existe aparte, es en las cosas que se producen por naturaleza. Por eso no dijo mal Platón que son Especies todas las cosas naturales, si es que hay Especies distintas de estas cosas, por ejemplo fuego, carne, cabeza; pues todas son materia, y la última lo es de la substancia en grado sumo. Las causas motrices son anteriores a sus efectos; las que son como el concepto son simultáneas. En efecto, cuando el hombre está sano, entonces existe también la salud, y la figura de la esfera broncínea se da simultáneamente con la esfera broncínea (pero si, además, subsiste o no algo posteriormente, habrá que investigarlo; pues, en algunas cosas, nada lo impide, por ejemplo si el alma es tal; pero no toda entera, sino el entendimiento, pues que subsista entera sin duda es imposible).

Es claro, por consiguiente, que, al menos por esto, no hay ninguna necesidad de que existan las Ideas. Un hombre, en efecto, engendra a un hombre, uno individual a uno determinado. Y de modo semejante sucede también en las artes, pues el arte medicinal es el concepto de la salud.

Capítulo 4

Las causas y principios de cosas diferentes son, en un sentido, diferentes; pero, en otro sentido, si se habla universal y analógicamente, son los mismos para todas las cosas. Podría dudarse, en efecto, si son diferentes o idénticos los principios y elementos de las substancias y de las relaciones, e igualmente para cada una de las categorías. Pero sería absurdo que fuesen los mismos para todas; pues en tal caso tendrían el mismo origen las relaciones que las substancias. Pero ¿qué sería esto?. Porque fuera de la **(1070b)** substancia y de los demás predicamentos no hay nada común, y el elemento es anterior a aquello de lo que es elemento. Pero ni la substancia es elemento de las relaciones, ni ninguna de éstas lo es de la substancia.

Además, ¿cómo es posible que todas las cosas tengan los mismos elementos? No es posible, en efecto, que ninguno de los elementos se identifique con la cosa compuesta de elementos, por ejemplo que la B o la A se identifiquen con BA (ni hay, por tanto, elemento común de las cosas inteligibles, por ejemplo el Ente o el Uno, pues éstos están también en cada uno de los compuestos). Por consiguiente, ninguno de ellos será substancia ni relación. Pero tendrían que serlo. Por lo tanto, no son idénticos los elementos de todas las cosas.

Sin embargo, como hemos dicho, en un sentido sí y en otro no; por ejemplo, quizá puede considerarse como especie de los cuerpos sensibles el calor y, por otra parte, el frío, que es su privación, y, como materia, lo que primariamente y por sí es en potencia estas cosas; y son substancias estas cosas y las procedentes de ellas, de las cuales ellas son principios, o si algo que sea uno se genera del calor y del frío, por ejemplo carne o hueso; pues lo generado será necesariamente distinto de aquéllos. Así, pues, los elementos y principios de estas cosas son los mismos (pero diferentes los de cosas diferentes); pero de todas las cosas no se puede decir así, sino analógicamente, como si uno dijera que los principios son tres: la especie, la privación y la materia. Pero cada uno de estos principios es diferente para cada género; por ejemplo, en el color, blanco, negro y superficie; luz, oscuridad y aire son los principios del día y de la noche.

Mas, puesto que no sólo son causas las inmanentes en el efecto, sino también otras externas, por ejemplo la causa motriz, es evidente que difieren entre sí principio y elemento, pero uno y otro son causas, y los principios se dividen en éstos, y lo que mueve o detiene es un principio y una substancia, de suerte que, analógicamente, los elementos son tres, y las causas y principios, cuatro. Pero son diferentes en cosas diferentes, y la primera causa motriz es diferente para cosas diferentes. Salud, enfermedad, cuerpo: la causa motriz es la Medicina. Especie, desorden de tal clase, ladrillos: la causa motriz es la Arquitectura [y en éstos se dividen los principios]. Mas, puesto que la causa motriz, en las cosas naturales, para un hombre es otro hombre, pero, en las

que proceden del pensamiento, es la especie o lo contrario, en cierto sentido habrá tres causas, y, en un sentido determinado, cuatro. Pues, en cierto modo, la Medicina es la salud, y la Arquitectura es la especie de una casa, y un hombre engendra a otro hombre. Además, aparte de estas causas, la que, como primera de todas, lo mueve todo.

Capítulo 5

Y, puesto que unas cosas existen separadas y otras no **(1071ª)** separadas, serán substancias las primeras. Y por eso las causas de todas las cosas son las mismas, porque, sin las substancias, no hay afecciones ni movimientos.

Además, estas causas serán probablemente alma y cuerpo, o entendimiento, deseo y cuerpo.

Y todavía en otro sentido los principios son analógicamente idénticos, por ejemplo acto y potencia; pero también éstos son no sólo diferentes para cosas diferentes, sino también de modo diferente. En algunos casos, en efecto, una misma cosa está una vez en acto y otra vez en potencia, por ejemplo el vino, la carne, un hombre (también éstas están comprendidas en las causas mencionadas; pues la especie, si es separable, está en acto, y también el compuesto de ambas, y la privación, por ejemplo la oscuridad o la enfermedad; pero está en potencia la mate ría, pues ésta es la que puede llegar a ser ambas cosas). De otro modo difieren en acto y en potencia las cosas cuya materia no es la misma, y aquellas cuya especie no es la misma, sino otra, a la manera en que son causa de un hombre los elementos, Fuego y Tierra como materia, y la propia especie, y todavía otra causa exterior, por ejemplo el padre, y, además de estas causas, el Sol y la Eclíptica, que no son materia, ni especie, ni privación, ni de la misma especie, sino causas motrices. Además, es preciso ver que unas causas pueden ser dichas universalmente, y otras no. Ahora bien, los primeros principios de todas las cosas son: lo que es primariamente esto en acto, y otra cosa que lo es en potencia. Por consiguiente, los universales de que hablábamos no existen; pues lo individual es principio de las cosas individuales; un hombre universal, en efecto, lo sería de un hombre universal, pero no existe ninguno, sino que Peleo lo es de Aquiles, y de ti, tu padre, y esta B determinada de esta sílaba BA determinada, y la B en general de BA en general. Después, si es cierto que son causas de todo las de las substancias, sin embargo las causas y los elementos de cosas diferentes son diferentes, como hemos dicho, cuando no pertenecen al mismo género, por ejemplo colores, sonidos, substancias y cantidad, a no ser analógicamente. También para las cosas que están dentro de la misma especie son diferentes, no específicamente, sino porque son diferentes las causas de los individuos: tu materia y tu especie y tu causa motriz y la mía, aunque en su concepto universal sean las mismas.

En cuanto a investigar cuáles son los principios o elementos de las substancias y relaciones y cualidades, si son los mismos o diferentes, es evidente que, si se dicen en varios sentidos, son los mismos para cada cosa; pero, si se distinguen sus acepciones, no serán los mismos, sino diferentes, a no ser en un sentido determinado y aplicados a todas las cosas; en este sentido son los mismos, o lo son analógicamente, porque son materia, especie, privación, causa motriz, y en este sentido las causas de las substancias pueden ser consideradas como causas de todas las cosas, porque, destruidas las substancias, se destruyen todas las cosas. Además, lo primero en entelequia. Pero, en otro sentido, son primordialmente diferentes todos los contrarios, que no se **(1071b)** dicen como géneros ni se dicen en varios sentidos. Y todavía las materias.

Así, pues, queda dicho cuáles y cuántos son los principios de las cosas sensibles, y en qué sentido son los mismos y en qué sentido diferentes.

Capítulo 6

Puesto que hemos distinguido tres clases de substancias, dos naturales y una inmóvil, hay que decir acerca de esta última que tiene que haber una substancia eterna inmóvil. Las substancias, en efecto, son los entes primeros, y si todas fuesen corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Pero es imposible que el movimiento se genere o se corrompa (pues, como hemos

dicho, ha existido siempre), ni el tiempo. Pues no podría haber antes ni después si no hubiera tiempo. Y el movimiento, por consiguiente, es continuo en el mismo sentido que el tiempo; éste, en efecto, o bien es lo mismo que el movimiento o es una afección suya. Pero el movimiento no es continuo, excepto el movimiento local, y de éste, el circular.

Mas, si hay algo que puede mover o hacer, pero no opera nada, no habrá movimiento; es posible, en efecto, que lo que tiene potencia no actúe. De nada sirve tampoco, por consiguiente, que supongamos substancias eternas, como los partidarios de las Especies, si no hay algún principio que pueda producir cambios. Pero tampoco éste es suficiente, ni otra substancia aparte de las Especies; porque, si no actúa, no habrá movimiento. Y, aunque actúe, tampoco, si su substancia es potencia; pues no será un movimiento eterno; es posible, en efecto, que lo que existe en potencia deje de existir. Por consiguiente, es preciso que haya un principio tal que su substancia sea acto. Además, es preciso que estas substancias sean inmateriales; pues, si hay alguna cosa eterna, deben ser eternas precisamente ellas. Son, por consiguiente, acto. Hay, sin embargo, una dificultad. Parece, en efecto, que todo lo que actúa puede actuar, mientras que no todo lo que puede actuar actúa; de suerte que parece anterior la potencia. Pero, si fuese así, no habría ningún ente; cabe, en efecto, que algo pueda ser pero todavía no sea. Y, si es como dicen los teólogos, que todo lo generan de la Noche, o, como dicen los físicos que todas las cosas estaban juntas, se produce el mismo absurdo. Pues ¿cómo podrá haber movimiento si no hay ninguna causa en acto? La madera, en efecto, no se moverá a sí misma, sino que la moverá el arte del carpintero; ni los menstruos, ni la tierra, sino las semillas y el acto generador.

Por eso algunos suponen un acto eterno, como Leucipo y Platón; pues afirman que siempre hay movimiento. Pero por qué lo hay, y qué clase de movimiento, no lo dicen, ni la causa de que sea de tal modo o de tal otro. Nada, en efecto, se mueve al azar, sino que siempre tiene que haber algún motivo; por ejemplo, ahora se mueve así por naturaleza, pero por violencia o por entendimiento o por otra causa se mueve de otro modo. (Además, ¿cuál es el primer movimiento? Esto, en efecto, tiene una importancia enorme.) Pero Platón no puede recurrir aquí al **(1072ª)** que algunas veces considera como principio, que se mueve él mismo a sí mismo; pues el Alma es una cosa posterior, y simultánea con el Cielo, según dice. Por consiguiente, considerar la potencia como anterior al acto es correcto en un sentido, pero en otro no (ya hemos dicho cómo). Que el acto es anterior, lo atestigua Anaxágoras (pues el Entendim iento es acto), y Empédocles con su doctrina de la Amistad y el Odio, y los que dicen, como Leucipo, que el movimiento es eterno.

Por consiguiente, el Caos y la Noche no duraron tiempo infinito, sino que siempre han existido las mismas cosas, o cíclicamente o de otro modo, si efectivamente el acto es anterior a la potencia. Por tanto, si siempre se repite cíclicamente lo mismo, tiene que subsistir siempre algo que actúe del mismo modo. Y, si ha de haber generación y corrupción, tiene que haber otra cosa que actúe siempre, unas veces de un modo y otras de otro. Tendrá que actuar, por tanto, en cierto modo por sí misma, y en cierto modo, en virtud de otra cosa; por consiguiente, o bien en virtud de un tercero o bien en virtud de la primera causa. Así, pues, actuará necesariamente en virtud de ésta; pues, a su vez, ésta será causa para lo segundo y para lo tercero. Por consiguiente, es preferible admitir la primera causa. Ésta es, en efecto, según hemos dicho, causa de lo que siempre es lo mismo; pero de lo que es de otro modo es causa la otra, y de lo que siempre es de modo diferente son causas ambas evidentemente. Por tanto, así son también los movimientos. ¿Qué necesidad hay, entonces, de buscar otros principios?

Capítulo 7

Puesto que cabe que sea así, y, si no es así, todo procederá de la Noche, de la Mezcla de todas las cosas, y del No-ente, podemos dar esto por resuelto, y hay algo que se mueve siempre con un movimiento incesante, que es el movimiento circular (y esto no sólo es evidente por el razonamiento, sino también en la práctica). Por consiguiente, el primer Cielo será eterno. Por

tanto, hay también algo que mueve. Y, puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, substancia y acto.

Y mueven así lo deseable y lo inteligible. Mueven sin ser movidos. Las primeras manifestaciones de éstos son idénticas. Es apetecible, en efecto, lo que parece bueno, y es objeto primario de la voluntad lo que es bueno. Y más influye en el deseo la apariencia que en la apariencia el deseo; porque la intelección es un principio. El entendimiento es movido por lo inteligible, y es inteligible por sí una de las dos series; y de ésta es la primera la substancia, y de las substancias, la que es simple y está en acto (pero «uno» y «simple» no es lo mismo, pues «uno» indica medida, y «simple», que la cosa misma es de cierto modo). Pero lo bueno y lo por sí mismo elegible están en la misma serie; y lo primero es siempre lo mejor, o análogo a lo mejor.

(1072b) Que la causa final es una de las cosas inmóviles lo demuestra la distinción de sus acepciones. Pues la causa final es para algo y de algo, de los cuales lo uno es inmóvil, y lo otro, no.

Y mueve en cuanto que es amada, mientras que todas las demás cosas mueven al ser movidas. Ahora bien, si algo es movido, cabe también que sea de otro modo, de suerte que, si el acto es la traslación primaria, al menos en cuanto es movido en este sentido, cabe que sea de otro modo, en cuanto al lugar, si no en cuanto a la substancia. Y, puesto que hay algo que mueve siendo inmóvil, y siendo en acto, no cabe en absoluto que esto sea de otro modo. La traslación, en efecto, es el primero de los cambios, y de las traslaciones, la circular. Y ésta es la originada por esto. Es, por tanto, ente por necesidad; y, en cuanto que es por necesidad, es un bien, y, de este modo, principio. «Necesario», en efecto, tiene las acepciones siguientes: primero, lo que se hace a la fuerza, por ser contra el impulso natural; segundo, aquello sin lo cual algo no se puede hacer bien; tercero, lo que no puede ser de otro modo, sino que es absolutamente.

Así, pues, de tal principio penden el Cielo y la Naturaleza. Y es una existencia como la mejor para nosotros durante corto tiempo (pues aquel ente siempre es así; para nosotros, en cambio, esto es imposible), puesto que su acto es también placer (y por eso el estado de vigilia, la percepción sensible y la intelección son lo más agradable, y las esperanzas y los recuerdos lo son a causa de estas actividades). Y la intelección que es por sí tiene por objeto lo que es más noble por sí, y la que es en más alto grado, lo que es en más alto grado.

Y el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible; pues se hace inteligible estableciendo contacto y entendiendo, de suerte que entendimiento e inteligible se identifican. Pues el receptáculo de lo inteligible y de la substancia es entendimiento, y está en acto teniéndolos, de suerte que esto más que aquello es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable; y, si se halla mejor, todavía más admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto. Y el acto por sí de Él es vida nobilísima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida y duración continua y eterna; pues Dios es esto. Y cuantos opinan, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más bello y lo más bueno no está en el principio, porque también los principios de las plantas y de los animales son causas, pero lo bello y perfecto está en sus efectos, no piensan rectamente. Pues el esperma procede de otros seres anteriores perfectos, y lo primero no es el esperma, sino lo perfecto; por 1073ª ejemplo, puede decirse que un hombre es anterior al esperma, no el hombre nacido de este esperma, sino otro del cual procede este esperma. Así, pues, que hay una substancia eterna e inmóvil y separada de las cosas sensibles, resulta claro por lo dicho. Queda también demostrado que no cabe que esta substancia tenga ninguna magnitud, sino que carece de partes y es indivisible (pues mueve durante tiempo infinito, y nada finito tiene potencia infinita; y, puesto que toda magnitud es infinita o finita, no puede, por la razón mencionada, tener magnitud finita;

pero tampoco infinita, porque no hay absolutamente ninguna magnitud infinita). Y también queda demostrado que es impasible e inalterable; pues todos los demás movimientos son posteriores al movimiento local. Es, pues, evidente que estas cosas son de este modo.

Capítulo 8

La cuestión de si se debe admitir que tal substancia es una o son varias, y cuántas, no debe ser olvidada, sino que conviene recordar que las declaraciones de los otros no dicen acerca de la pluralidad nada claro. Pues la teoría sobre las Ideas no contiene ninguna observación propia (en efecto, los que sostienen la existencia de Ideas dicen que las Ideas son números, y unas veces consideran infinitos los números, y, otras veces, limitados a la década; pero sobre la causa de que la pluralidad de los números tenga ese límite, nada se dice con rigor demostrativo). Nosotros, por nuestra parte, debemos basar nuestra exposición en los supuestos y definiciones anteriores. En efecto, el Principio y el primero de los entes es inmóvil tanto en sí mismo como accidentalmente, pero produce el movimiento primero eterno y único. Y, puesto que todo lo movido es movido necesariamente por algo, y el primer Motor es necesariamente inmóvil en sí, y el movimiento eterno tiene que ser producido por algo que sea eterno, y el movimiento único, por algo que sea uno, pero vemos que, además de la simple traslación del Universo, que decimos producida por la substancia primera e inmóvil, hay otras traslaciones eternas, que son las de los planetas (pues el cuerpo que se mueve circularmente es eterno e incesante en su movimiento; esto ya quedó explicado en la Física), es necesario también que cada una de estas traslaciones sea producida por una substancia inmóvil en sí y eterna. Siendo, en efecto, la naturaleza de los astros cierta substancia eterna, también el motor será eterno y anterior a lo movido, y lo anterior a una substancia será necesariamente una substancia. Está claro, por consiguiente, que tiene que haber otras tantas substancias eternas por naturaleza e inmóviles en sí, y sin magnitud, por la causa **(1073b)** anteriormente dicha.-Así, pues, está claro que son substancias, y que una de ellas es primera, y otra, segunda, según el mismo orden de las traslaciones de los astros. Para averiguar cuántas son las traslaciones hay que acudir a la más afín a la Filosofía entre las ciencias matemáticas, es decir, a la Astronomía; ésta, en efecto, estudia una substancia sensible, pero eterna, mientras que las otras no estudian ninguna substancia; por ejemplo, la Aritmética y la Geometría. Pues bien, que las traslaciones son más numerosas que los trasladados, es claro incluso para quienes sólo se detengan a pensar un poco (pues cada uno de los planetas está sometido a más de una). Pero, en cuanto al número de éstas, vamos a exponer ahora, para fundamentar nuestra consideración, las doctrinas de algunos matemáticos, a fin de que pueda nuestro pensamiento concebir alguna pluralidad determinada. Por lo demás, es preciso que, en parte investigando nosotros mismos y en parte informándonos por los que investigan, si algo parece no estar conforme con las actuales doctrinas de los cultivadores de este campo, respetemos a unos y a otros, pero sigamos a los más exactos. Pues bien, Eudoxo puso la traslación del Sol y de la Luna cada una en tres esferas, la primera de las cuales era la de los astros fijos; la segunda, la que sigue el círculo que pasa por medio del Zodíaco, y la tercera, la que sigue un círculo oblicuo a lo ancho del Zodíaco (y la oblicuidad del círculo en que gira la Luna alcanza una latitud mayor que la del que sigue el Sol); y puso la de los planetas en cuatro esferas la de cada uno, y dijo que la primera y segunda de éstas es la misma que aquéllas (pues la de los astros fijos es la que las mueve a todas, y la que está situada bajo ella y tiene su traslación por medio del Zodíaco es común a todos), mientras que los polos de todos los de la tercera están en el círculo que pasa por medio del Zodíaco, y la traslación de la cuarta sigue el círculo oblicuo en relación con el medio de la tercera; y que los polos de la tercera esfera son distintos para cada uno de los demás, pero los de Venus y Mercurio son los mismos. Calipo, por su parte, coincide con Eudoxo en cuanto a la posición de las esferas, es decir, en cuanto al orden de sus distancias; en cuanto a su número, señaló para Júpiter y Saturno el mismo que aquél, pero creía que para el Sol y la Luna había que añadir aún dos esferas, a fin de poder explicar los fenómenos, y, para los restantes planetas, una para cada uno. **(1074ª)** Pero es necesario, para que

todas juntas puedan explicar los fenómenos, que por cada uno de los planetas haya otras esferas, en igual número menos una, que giren en sentido inverso, y restablezcan siempre en su posición la primera esfera del astro colocado debajo; pues sólo así es posible que la totalidad produzca la traslación de los planetas. Así, pues, teniendo en cuenta que las esferas en que éstos se mueven son, por una parte, ocho, y, por otra, veinticinco, y que las únicas de éstas que no es preciso que giren en sentido inverso son aquellas en que se mueve el planeta situado en el punto más bajo, las que hacen que giren en sentido inverso las de los dos primeros serán seis, y las que causan ese movimiento a las de los cuatro siguientes, dieciséis. Y el número de todas, de las que mueven y de las que hacen girar a éstas en sentido inverso, cincuenta y cinco. Pero, si no se añaden al Sol y a la Luna los movimientos que hemos dicho, el número total de las esferas será cuarenta y siete. Así, pues, sea éste el número de las esferas. Por consiguiente, suponer también el mismo número para las substancias y principios inmóviles [y sensibles] es razonable (lo de necesario quédese para otros más hábiles en la demostración).

Y si no es posible que haya ninguna traslación que no esté ordenada a la traslación de un astro, y si, además, hay que pensar que toda naturaleza y toda substancia impasible y que ha alcanzado por sí misma lo mejor es un fin, no habrá ninguna otra naturaleza además de las que hemos dicho, sino que éste será necesariamente el número de las substancias. Pues si hubiera otras, moverían, ya que serían fin de la traslación. Pero es imposible que haya otras traslaciones además de las mencionadas. Y es razonable deducir esto de la consideración de los cuerpos trasladados. Pues, si todo lo que traslada existe naturalmente por causa de lo trasladado, y si toda traslación es traslación de algo trasladado, ninguna traslación existirá por causa de sí misma ni de otra traslación, sino por causa de los astros. Pues si existiera una traslación por causa de otra traslación, ésta tendría que existir también por causa de otra cosa. Por consiguiente, como no es posible ir al infinito, será fin de toda traslación alguno de los cuerpos divinos que se trasladan por el Cielo.

Que no hay más que un Cielo, es manifiesto. Pues si hubiera más de uno, como sucede con los hombres, el principio relacionado con cada uno sería específicamente uno, pero numéricamente muchos. Ahora bien, las cosas que son muchas en número tienen materia (pues el enunciado de muchos es uno y el mismo, por ejemplo el del hombre, pero Sócrates es uno); en cambio, la esencia primera no tiene materia, pues es una entelequia. Por consiguiente, el primer Motor, que es inmóvil, es uno en enunciado y en número. Y también es uno lo movido siempre y continuamente. Por tanto, uno solo es el Cielo. Ha sido transmitida por los antiguos y muy remotos, en **(1074b)** forma de mito, una tradición para los posteriores, según la cual estos seres son dioses y lo divino abarca la Naturaleza entera. Lo demás ha sido añadido ya míticamente para persuadir a la multitud, y en provecho de las leyes y del bien común. Dicen, en efecto, que éstos son de forma humana o semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas afines a éstas y parecidas a las ya dichas, de las cuales si uno separa y acepta sólo lo verdaderamente primitivo, es decir, que creían que las substancias primeras eran dioses, pensará que está dicho divinamente, y que, sin duda, habiendo sido desarrolladas muchas veces en la medida de lo posible las distintas artes y la Filosofía, y nuevamente perdidas, se han salvado hasta ahora, como reliquias suyas, estas opiniones. Así, pues, sólo hasta este punto nos es manifiesta la opinión de nuestros mayores y la tradición primitiva.

Capítulo 9

Pero lo relativo al Entendimiento plantea algunos problemas. Parece, en efecto, ser el más divino de los fenómenos; pero explicar cómo puede ser tal, presenta algunas dificultades. Pues, si nada entiende, ¿cuál será su dignidad? Más bien será, entonces, como uno que durmiera. Y, si entiende, pero depende en esto de otra cosa, pues su substancia no es esto, es decir, intelección, sino potencia, entonces no será la substancia más noble; su nobleza, en efecto, la debe a la intelección. Además, tanto si su substancia es entendimiento como si es intelección, ¿qué

entiende? O bien, en efecto, se entiende a sí mismo, o bien alguna otra cosa. Y, si entiende alguna otra cosa, o bien es siempre la. misma, o no. Ahora bien, ¿hay alguna diferencia o ninguna entre entender lo hermoso o lo vulgar? ¿No es incluso absurdo pensar sobre algunas cosas? Es, pues, evidente que entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia; pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento.

Así, pues, en primer lugar, si no es intelección, sino potencia, es natural que sea fatigosa para él la continuidad de la intelección. Además, es evidente que habría otra cosa más honorable que el Entendimiento, a saber, lo entendido. En efecto, el entender y la intelección se dará también en el que entiende lo más indigno; de suerte que, si esto debe ser evitado (efectivamente, no ver algunas cosas es mejor que verlas), la intelección no puede ser lo más noble. Por consiguiente, se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección.

Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y sólo secundariamente de sí mismos. Además, si una cosa es entender y otra ser entendido, ¿en cuál de las dos reside su nobleza? Pues no es lo mismo el ser de la intelección que el ser de lo entendido. ¿O, en algunos casos, la ciencia es el objeto: en las productivas sin materia, la **(1075ª)** substancia y la esencia, y en las especulativas, el enunciado y la intelección son el objeto? No siendo, pues, distinto lo entendido y el Entendimiento, en las cosas inmateriales, será lo mismo, y el Entendimiento se identificará con lo entendido. Queda todavía una dificultad, si lo entendido es compuesto; pues el Entendimiento cambiaría en las partes del todo. O bien ¿es indivisible todo lo que no tiene materia -como el entendimiento humano, o el de los seres compuestos, se halla en algunos momentos (pues no tiene su bien en esto o en lo otro, sino el Sumo Bien en cierto todo, que es distinto de él)-, y así se halla durante la eternidad la Intelección misma de sí misma?

Capítulo 10

Se debe investigar también de cuál de estas dos maneras está el Bien o el Sumo Bien en la naturaleza del Universo: ¿como algo separado e independiente, o como el orden? ¿O de ambas maneras, como en un ejército? Aquí, en efecto, el bien es el orden y el general, y más éste; pues no existe éste gracias al orden, sino el orden gracias a éste. Y todas las cosas están coordinadas de algún modo, pero no igualmente, los peces, las aves y las plantas; y no es como si las unas no tuvieran ninguna relación con las otras, sino que tienen alguna. Pues todas las cosas están coordinadas hacia una; pero del mismo modo que, en una casa, los libres son los que menos pueden hacer cualquier cosa, sino que todas o la mayoría están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales contribuyen poco al bien común, y generalmente obran al azar. Tal es, en efecto, el principio que constituye la naturaleza de cada cosa. Digo, por ejemplo, que todas tienen que llegar, al menos, a ser disueltas, y son así otras cosas de las que participan todas para el todo. Conviene tener presentes los imposibles o absurdos en que incurren los que sostienen otras opiniones, y cuáles son los puntos de vista de los que mejor han enseñado, y en cuáles se presentan menos dificultades. Todos, en efecto, afirman que todas las cosas proceden de contrarios. Pero ni «todas las cosas» ni «de contrarios» son expresiones correctas, y, en los casos en que se dan los contrarios, no nos dicen cómo pueden las cosas proceder de ellos; pues los contrarios son impasibles recíprocamente. Nosotros, en cambio, solucionamos esto razonablemente, introduciendo un tercer factor. Otros enseñan que uno de los contrarios es materia, como los que dicen que lo Desigual es materia para lo Igual, y lo Múltiple, para el Uno. Pero también esto se resuelve del mismo modo; pues la materia que es una no es contrario para nada. Además, todas las cosas, fuera del Uno, se formarían por participación del Mal; pues el Mal mismo es uno de los dos elementos. Y los otros ni siquiera ponen como principios el Bien y el Mal; sin embargo, el Bien es en todas las cosas el principio por excelencia. Tienen razón los que dicen que el Bien es **(1075b)** principio; pero no explican cómo lo es, si como fin o como motor o como especie.

También es absurdo el parecer de Empédocles; pues, según él, el Bien es la Amistad, y ésta es principio como causa motriz (puesto que congrega) y como materia, pues es parte de la mezcla. Pero, aunque una misma cosa sea accidentalmente principio como materia y como motor, su ser no es el mismo. Por consiguiente, ¿en cuál de los dos sentidos es principio la Amistad? Y también es absurdo que lo incorruptible sea el Odio; pero éste es para él la naturaleza del Mal.

Anaxágoras, por su parte, considera el Bien principio como motor; pues el Entendimiento mueve. Pero mueve por causa de algo, de suerte que el principio es otra cosa, a no ser como nosotros decimos; la Medicina, en efecto, es en cierto modo la salud. Y también es absurdo no poner ningún contrario para el Bien y para el Entendimiento. Pero ninguno de los que hablan de los contrarios se sirve de ellos, a no ser que alguien los interprete convenientemente. Y nadie dice por qué unas cosas son corruptibles y otras incorruptibles; pues, según ellos, todos los entes proceden de los mismos principios. Además, unos afirman que los entes proceden del No-ente; y otros, para no verse obligados a esto, dicen que todas las cosas son una.

Además, nadie explica por qué ha de haber siempre generación, y cuál es la causa de la generación. Y los que ponen dos principios, tienen que admitir otro principio más importante, y los partidarios de las Especies, todavía otro principio más importante. ¿Por qué, en efecto, hubo o hay participación?

Y los demás tienen que reconocer la existencia de un contrario a la Sabiduría y a la Ciencia más valiosa, pero nosotros no; pues no hay nada contrario a lo Primero. En efecto, todos los contrarios tienen materia, y estas cosas son en potencia. Y la ignorancia contraria está frente a lo contrario; en cambio, lo Primero no tiene ningún contrario. Además, si no hay otras cosas fuera de las sensibles, no habrá principio, ni orden, ni generación, ni las cosas celestes, sino que habrá siempre un principio del principio, como tienen que admitir los teólogos y todos los físicos. Y, si existen las Especies o los Números, no serán causas de nada. Y, si son causas de algo, ciertamente no del movimiento. Además, ¿cómo de cosas sin magnitud puede surgir una magnitud y un continuo? El Número, en efecto, no puede hacer un continuo, ni como motor ni como especie. Por otra parte, ninguno de los contrarios puede ser precisamente causa eficiente o motriz, pues es capaz de no ser. Ahora bien, el hacer es posterior a la potencia. Por consiguiente, los entes no serían eternos. Sin embargo, lo son. Luego alguna de estas cosas tiene que ser declarada falsa. Y ya quedó dicho cómo.

Además, nadie dice qué es lo que da unidad a los números, o al alma y al cuerpo, o en general a la especie y a la cosa; ni es posible que lo diga, a no ser que diga, como nosotros, que lo hace la causa motriz.

Y los que presentan como primero el número matemático, y así siempre otra substancia inmediatamente siguiente y otros principios de cada una, tornan inconexa la substancia del **(1076ª)** Universo (pues una substancia no aporta nada a otra con su existencia o inexistencia), y multiplican los principios. Pero los entes no quieren ser mal gobernados. «No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando».

M
LIBRO XIII

Capítulo 1

Acerca de la substancia de las cosas sensibles, ya quedó dicho cuál es, en el estudio de la Física sobre la materia, y posteriormente cuando hemos tratado de la substancia en acto.

Y, puesto que ahora investigamos si, además de las substancias sensibles, hay alguna inmóvil y eterna, o no la hay, y, si la hay, cuál es, debemos considerar primero lo que los demás han dicho, a fin de que, si en algo se han equivocado, no caigamos en los mismos errores, y, si algún punto de doctrina nos es común con ellos, no quedemos disgustados en cuanto a esto. Uno puede, en efecto, estar satisfecho si dice mejor unas cosas y no peor las otras.

Pues bien, dos son las opiniones sobre esto. Unos dicen que son substancias las Cosas matemáticas, por ejemplo los números y las líneas y demás cosas afines, y, por otra parte, las Ideas.

Mas, puesto que unos sostienen que estas cosas constituyen dos géneros, las Ideas y los Números matemáticos, mientras que otros consideran una sola la naturaleza de aquéllas y éstos, y otros afirman que sólo existen las substancias matemáticas, conviene tratar primero de las Cosas matemáticas, sin añadirles ninguna otra naturaleza, por ejemplo si son o no Ideas, y si son o no principios y substancias de los entes, sino que debemos considerarlas simplemente como Cosas matemáticas y preguntarnos si existen o no existen, y, si existen, cómo son. A continuación trataremos separadamente de las Ideas mismas, simplemente y sólo en cuanto nuestro plan lo requiera; pues la mayor parte de lo que se puede decir se ha dicho ya innumerables veces, incluso en las exposiciones exotéricas. Además, debe arrostrarse principalmente tal indagación al investigar si las substancias y. los principios de los entes son Números e Ideas; pues, después de las Ideas, nos queda esta tercera investigación.

Necesariamente, si existen las Cosas matemáticas, estarán o bien en las cosas sensibles, según dicen algunos, o separadas de las cosas sensibles (pues también esto lo dicen algunos). Y, si no están en ninguna de las dos situaciones, o no existen en absoluto o existen de otra manera; de suerte que nuestra duda no se referirá a su existencia, sino a su modo de existir.

Capítulo 2

Pues bien, que no pueden estar en las cosas sensibles y que semejante doctrina carece de fundamento, quedó ya dicho en nuestra *Exposición de problemas*, porque es imposible que dos **(1076b)** sólidos ocupen el mismo lugar simultáneamente, y además porque, por la misma razón, estarían también en las cosas sensibles las demás potencias y naturalezas, y no habría ninguna separada. Esto quedó explicado anteriormente; pero, además, está claro que sería imposible que cualquier cuerpo fuese dividido; pues tendría que dividirse según una superficie, y ésta, según una línea, y ésta, según un punto; de suerte que, si es imposible dividir el punto, también la línea, y si es imposible dividir ésta, también lo demás. ¿Pues qué más da que éstas sean tales naturalezas, o que ellas no lo sean, pero estén en ellas tales naturalezas? El resultado, en efecto, será el mismo; pues si se dividen las cosas sensibles, también ellas serán divididas, o tampoco serán divididas las cosas sensibles.

Pero tampoco es posible que tales naturalezas estén separadas. Porque, si además de los sensibles hay otros sólidos separados de éstos y anteriores a los sensibles, es evidente que también tendrá que haber, además de las superficies, otras superficies separadas y otros puntos y otras líneas (por la misma razón). Y, si es así, también habrá, además de las superficies y líneas y puntos del sólido matemático, otras superficies, líneas y puntos separados (pues lo simple es anterior a lo compuesto; y, si los cuerpos no sensibles son anteriores a los sensibles, por la misma razón también serán anteriores a las superficies que hay en los sólidos inmóviles las que existen independientemente; de suerte que estas superficies y líneas serán distintas de las que existen simultáneamente con los sólidos separados; pues éstas se dan simultáneamente con los sólidos matemáticos, mientras que aquéllas son anteriores a ellos).

Y, nuevamente, estas superficies tendrán líneas, anteriores a las cuales tendrá que haber otras líneas y otros puntos, por la misma razón; y otros puntos anteriores a éstos procedentes de las líneas anteriores, anteriores a los cuales ya no habrá otros. Pero esta acumulación resulta absurda

(pues sucede entonces que sólo hay una clase de sólidos, además de los sensibles, mientras que hay tres clases de superficies, además de las sensibles -las que existen además de los sensibles, las que hay en los sólidos matemáticos y las que se dan además de las que hay en éstos y cuatro clases de líneas, y cinco clases de puntos. Según esto, ¿sobre cuáles versarán las ciencias matemáticas? No, ciertamente, sobre las superficies, líneas y puntos que hay en el sólido inmóvil; porque la ciencia trata siempre de las cosas anteriores).

Y lo mismo puede decirse también acerca de los números; pues, además de cada clase de puntos, habrá otras unidades, y además de cada clase de entes, tanto sensibles como inteligibles; de suerte que habrá géneros de los números matemáticos. **(1077ª)** Además, ¿cómo podrá resolverse lo que ya dijimos en la *Exposición de problemas?* Pues los objetos que estudia la Astronomía existirán aparte de las cosas sensibles, igual que los que estudia la Geometría; y ¿cómo es posible que existan así un Cielo y sus partes, o cualquier otra cosa dotada de movimiento? Y lo mismo las cosas visibles y las armónicas; pues habrá también sonido y visión aparte de las cosas sensibles e individuales; por consiguiente, igual sucederá también, evidentemente, con los demás sentidos y con las demás cosas sensibles. Pues ¿por qué más bien con unos que con otros? Y, si existen estas cosas, también existirán animales, puesto que existen sentidos. Además, algunos axiomas universales son formulados por los matemáticos aparte de estas substancias. Así, pues, también ésta será otra substancia intermedia separada de las Ideas y de las cosas intermedias, la cual no será ni número, ni puntos, ni magnitud, ni tiempo. Y, si esto es imposible, es evidente que también es imposible que existan aquellas cosas separadas de las cosas sensibles.

En suma, se pondrá en contra de la verdad y del común sentir quien diga que las Cosas matemáticas existen como naturalezas separadas. Pues, si existieran así, serían necesariamente anteriores a las magnitudes sensibles; pero en realidad son posteriores. En efecto, la magnitud imperfecta es anterior en cuanto a la generación, pero posterior en cuanto a la substancia, como lo inanimado frente a lo animado. Además, ¿en virtud de qué y cuándo serán una unidad las magnitudes matemáticas? Las cosas de aquí abajo lo son por el alma o por una parte del alma o por alguna otra cosa razonable (y, si no, son una pluralidad y se separan); pero para aquéllas, que son divisibles y cuantas, ¿cuál es la causa de que sean una unidad y permanezcan juntas? Además, los modos de generación lo demuestran. Pues se generan primero en longitud, después en latitud y, por último, en profundidad, con lo que alcanzan su término. Pues bien, si lo posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la substancia, el cuerpo será anterior a la superficie y a la longitud; y, en este sentido, es también más perfecto y en mayor grado un todo, porque llega a ser animado; una línea, en cambio, o una superficie, ¿cómo podrían serlo? Tal pretensión estaría, en efecto, por encima de nuestros sentidos. Además, el cuerpo es una substancia (pues ya tiene en cierto modo la perfección); pero las líneas ¿cómo han de ser substancias? No pueden serlo, en efecto, como una especie o forma, como lo es sin duda el alma, ni como materia, como lo es el cuerpo; pues no parece que haya nada que pueda componerse de líneas ni de superficies ni de puntos, y, si fueran una substancia material, veríamos cosas capaces de tal composición.

(1077b) Sean, pues, anteriores en cuanto al enunciado; pero no todas las cosas que son anteriores en cuanto al enunciado son también anteriores en cuanto a la substancia. Son, en efecto, anteriores en cuanto a la substancia las cosas que, estando separadas, son superiores en cuanto al ser, y anteriores en cuanto al enunciado, aquellas de cuyos enunciados se componen los enunciados de otras. Pero estas dos anterioridades no se dan simultáneamente. Pues, si no existen las afecciones aparte de las substancias, por ejemplo «movido» o «blanco», «blanco» será anterior a «hombre blanco» en cuanto al enunciado, pero no en cuanto a la substancia; pues no puede existir separado, sino que existe siempre junto con el todo concreto (y llamo todo concreto al «hombre blanco»). Por consiguiente, está claro que ni el producto de la abstracción es anterior

ni el de la adición es posterior; pues por adición de «hombre» a «blanco» es como se forma el enunciado «hombre blanco».

Así, pues, queda suficientemente explicado que las Cosas matemáticas ni son substancias en mayor grado que los cuerpos ni son anteriores a las cosas sensibles en cuanto al ser, sino tan sólo en cuanto al enunciado, ni es posible que existan separadas. Y, puesto que, como hemos visto, tampoco pueden existir en las cosas sensibles, está claro que o no existen en absoluto o existen de cierta manera, y, por consiguiente, no se les puede atribuir el ser absolutamente. «Ser», en efecto, lo decimos en varios sentidos.

Capítulo 3

Pues así como las proposiciones universales, en las Matemáticas, no tratan de cosas separadas aparte de las magnitudes y de los números, sino que tratan de éstos, pero no en cuanto son capaces de tener magnitud o de ser divisibles, es evidente que también acerca de las magnitudes sensibles puede haber enunciados y demostraciones, pero no en cuanto sensibles, sino en cuanto dotadas de determinadas cualidades. Pues así como hay muchos enunciados que consideran las cosas exclusivamente en cuanto se mueven, sin preocuparse de qué es cada una de tales cosas ni de sus accidentes, y de aquí no se sigue necesariamente que o bien haya algo que se mueve separado de las cosas sensibles o que haya en éstas cierta naturaleza determinada y aparte, así también acerca de las cosas que se mueven habrá enunciados y ciencias, pero no en cuanto se mueven, sino tan sólo en cuanto cuerpos, y, nuevamente, o bien sólo en cuanto superficies o sólo en cuanto longitudes, y en cuanto divisibles, o en cuanto indivisibles dotadas de posición, o sólo en cuanto indivisibles.

Por consiguiente, puesto que se puede decir absolutamente y con verdad que tienen ser no sólo las cosas separadas, sino también las no separadas (por ejemplo, que existen cosas movidas), también será verdad decir que las Cosas matemáticas son absolutamente, y que son tales como dicen. Y así como es absolutamente verdadero decir que las demás ciencias tratan de un objeto determinado, pero no del accidente (por ejemplo, de lo blanco, si lo sano es blanco, pero la ciencia trata de lo sano), **(1078ª)** sino de aquello que constituye el objeto de cada una (si trata de su objeto en cuanto sano, de lo sano, y, si en cuanto hombre, del hombre), así también la Geometría: si las cosas de que trata son accidentalmente sensibles, pero no las trata en cuanto sensibles, las ciencias matemáticas no tendrán como objeto las cosas sensibles, pero tampoco, fuera de éstas, otras cosas separadas.

Muchos atributos son, para las cosas, accidentes propios, en cuanto que cada una es de tal condición; así, el animal, en cuanto hembra y en cuanto macho, tiene afecciones propias (pero no hay «hembra» ni «macho» separados de los animales). Por consiguiente, también sólo en cuanto longitudes y en cuanto superficies. Y, cuanto más anteriores en cuanto al enunciado sean las cosas de que se trata y cuanto más simples, tanto mayor es la exactitud (la exactitud es la simplicidad); de suerte que sin magnitud es mayor la exactitud que con magnitud, y sobre todo sin movimiento, y, si tiene movimiento, sobre todo si tiene el primero, pues éste es el más simple, y, de éste, el que es uniforme. Y lo mismo puede decirse de la ciencia que estudia la armonía, y de la óptica; pues ni una ni otra considera su objeto en cuanto visión o en cuanto sonido, sino en cuanto líneas y números (éstos, sin embargo, son afecciones propias de aquéllos). Y la Mecánica, igualmente; de suerte que, si uno, suponiendo estos objetos separados de los accidentes, los estudia en cuanto tales, no incurre por ello en ningún error, como tampoco si traza una línea en el suelo y le atribuye la longitud de un pie sin que la tenga. El error, en efecto, no está en las premisas. Y ésta es la mejor manera de estudiar cada objeto, considerándolo como separado aunque no lo sea, que es precisamente lo que hacen el aritmético y el geómetra. El hombre en cuanto hombre es, en efecto, uno e indiviso; y el primero lo considera como una cosa indivisa, y luego se pregunta si el hombre tiene algún accidente en cuanto indiviso. Pero el geómetra no lo estudia en cuanto hombre ni en cuanto indiviso, sino en cuanto sólido. Pues las

propiedades que podrían darse en él incluso si no fuera indiviso, es evidente que pueden darse en él incluso sin éstas; de suerte que dicen bien los geómetras, y tratan de entes, y entes son los objetos de su estudio; pues el Ente es doble: uno, el ente en entelequia; el otro, el ente material. Y, puesto que el Bien y la Belleza son cosas diversas (pues el primero está siempre unido a la acción, mientras que la Belleza se da también en las cosas inmóviles), los que afirman que las ciencias matem áticas no dicen nada acerca de la Belleza o del Bien se equivocan. Dicen, en efecto, y enseñan muchísimo; pues, aunque no los nombren, si enseñan sus efectos y sus proporciones, no omiten el hablar de ellos. Y las principales especies de lo Bello son el orden, la simetría y la delimitación, que **(1078b)** se enseñan sobre todo en las ciencias matemáticas. Y, puesto que estas cosas (me refiero, por ejemplo, al orden y a la delimitación) son causa de otras muchas, es evidente que las Matemáticas llamarán también en cierto modo causa a esta causa que consideramos como la Belleza. Pero de esto hablaré en otro lugar con más detalle.

Capítulo 4

Así, pues, baste con lo dicho acerca de las Cosas matemáticas para mostrar que son entes y cómo lo son, y en qué sentido son anteriores y en qué sentido no. En cuanto a las Ideas, en primer lugar debemos examinar la opinión misma relativa a la Idea, separándola totalmente de la naturaleza de los Números, tal como la concibieron desde el principio los primeros en afirmar la existencia de las Ideas.

Se les ocurrió la opinión sobre las Especies a sus defensores por haber aceptado acerca de la verdad los argumentos de Heráclito, según los cuales todas las cosas sensibles fluyen perpetuamente; de suerte que, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, es preciso que haya, aparte de las sensibles, otras naturalezas estables; pues de las cosas que fluyen no hay ciencia.

Sócrates, que se dio al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que buscó acerca de ellas definiciones universales (pues, de entre los físicos, Demócrito se limitó a tocar el problema, y definió en cierto modo lo caliente y lo frío. Por su parte, los pitagóricos habían intentado anteriormente la definición de unas cuantas cosas, cuyos conceptos reducían a los números; por ejemplo, qué es la oportunidad o lo justo o el casamiento. Sócrates, en cambio, buscaba, con razón, la quididad; pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la quididad; entonces, en efecto, la habilidad dialéctica no era aún tanta como para poder investigar los con-trarios, incluso prescindiendo de la quididad, y si es una misma la ciencia de los contrarios. Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal; estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia). Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron, y proclamaron Ideas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Ideas de todo lo que se enuncia universalmente; algo parecido a lo que le sucedería a uno que, queriendo hacer una cuenta, creyera que, siendo pocas las cosas, no podría, y las multiplicara para contarlas. Las Especies, en efecto, son, por decirlo así, más **(1079ª)** numerosas que los singulares sensibles, cuyas causas buscaban cuando avanzaron desde éstos hasta aquéllas; pues a cada singular le corresponde algo homónimo y separado de las substancias, y, en cuanto a las demás cosas, hay una común a muchas, tanto para las de aquí abajo como para las eternas.

Además, de los argumentos con que se intenta demostrar que hay Especies, ninguno es convincente. De algunos, en efecto, no nace ningún silogismo concluyente, y de otros resulta que hay Especies incluso de cosas de las que ellos opinan que no las hay. Pues, según los argumentos procedentes de las ciencias, habrá Especies de todas las cosas de las que hay ciencias, y, según lo uno común a muchos, también de las negaciones, y, según la intelección de algo cuando ya se ha corrompido, también de las cosas corruptibles, pues queda la imagen mental de estas cosas. Y, todavía, los razonamientos más rigurosos, unos establecen Ideas de las relaciones, de las cuales niegan que haya género por sí, y otros introducen el tercer hombre. En suma, los argumentos

relativos a las Especies destruyen cosas cuya existencia interesa a los partidarios de las Especies más que la existencia de las Ideas. Pues ocurre entonces que no es primero la díada, sino el número, y, primero que éste, la relación, que también será anterior a lo que es por sí; y todas aquellas contradicciones con sus propios principios en que algunos incurrieron al seguir las opiniones acerca de las Especies.

Además, según la hipótesis en que se apoyan para afirmar la existencia de las Ideas, no sólo habrá Especies de las substancias, sino también de otras muchas cosas (pues el concepto es uno no sólo en relación con las substancias, sino también cuando se trata de no-substancias, y el objeto de las ciencias no es sólo la substancia. Y ocurren otros mil inconvenientes semejantes). Pero, en rigor y según las opiniones que las sostienen, si las Especies son participables, sólo puede haber Ideas de las substancias; pues no son participadas accidentalmente, sino que es preciso que la participación de cada una se realice en tanto en cuanto no se dicen de un sujeto (por ejemplo, si algo participa de lo Doble en sí, participa también de lo Eterno, pero accidentalmente, porque es accidental para lo Doble ser eterno); por consiguiente, las Especies serán substancias. Y substancia significa aquí lo mismo que allí. De lo contrario, ¿qué se pretende al afirmar que hay algo aparte de estas cosas, lo uno común a muchos? Y, si la especie de las Ideas y de las cosas que participan de ellas es la misma, habrá algo común (¿por qué, en efecto, en el caso de las díadas corruptibles y en el de las que, siendo muchas, son eternas, la especie «Díada» ha de ser una y la misma con más razón que en el caso de la Díada en sí y de una díada cualquiera?). Y, si la especie no es **(1079b)** la misma, no tendrán en común más que el nombre, y será como si uno llamara «hombre» a Calias y a un leño, sin haber visto ninguna correspondencia entre ellos.

Y si, en cuanto a las demás cosas, pretendemos que los enunciados comunes se ajustan a las Especies, por ejemplo que «figura plana» con las demás partes del enunciado se ajusta al Círculo en sí, pero añadiendo «de lo que es», es preciso mirar que esto no sea completamente vano. Pues ¿a qué se añadirá? ¿A «centro» o a «plano» o a todos los términos? Porque todas las cosas incluidas en la substancia serán Ideas, por ejemplo Animal y Bípedo. Además, es evidente que tendrá que ser algo «en sí», como lo Plano, cierta naturaleza que se dará en todas las Especies como género.

Capítulo 5

Pero la dificultad más grande sería ésta: ¿qué es lo que aportan las Especies a los entes sensibles, tanto a los eternos como a los sujetos a generación y corrupción? No son para ellos, en efecto, ni causas del movimiento ni de ningún cambio. Por otra parte, tampoco ayudan nada a la ciencia de las demás cosas (pues las Especies no son substancia de éstas; si lo fueran, estarían en ellas), ni a su existencia, ya que no están en los entes que participan de ellas. Pues, si estuvieran, quizá podría opinarse que eran causas como lo blanco mezclado a lo blanco; pero este argumento, expuesto en primer lugar por Anaxágoras y posteriormente por Eudoxo en su discusión de las dificultades, y por algunos otros, es por demás refutable (pues fácilmente se pueden reunir muchos inconvenientes y absurdos contra esta opinión). Y tampoco proceden de las Especies las demás cosas en ninguno de los sentidos en que solemos decir que una cosa procede de otra. Y decir que son paradigmas y que las demás cosas participan de ellas es decir vaciedades y hacer metáforas poéticas. Pues ¿cuál es el agente que actúa mirando a las Ideas? Además, cabe que algo sea o llegue a ser cualquier cosa sin haber sido copiado de un modelo, de suerte que, tanto existiendo como no existiendo Sócrates, uno podría llegar a ser como Sócrates. Y lo mismo, evidentemente, si Sócrates fuera eterno. Por otra parte, habrá varios paradigmas de una misma cosa; por consiguiente, también varias Especies; por ejemplo, del hombre, lo Animal y lo Bípedo, y, al mismo tiempo, también el Hombre en sí. Además, las Especies serán paradigmas no sólo de las cosas sensibles, sino también de sí mismas; por ejemplo, el género será paradigma de las especies incluidas en el género; de suerte que una misma cosa será paradigma e imagen.

Además, parece imposible que la substancia esté separada de aquello de lo que es substancia. Por consiguiente, ¿cómo podrían las Ideas, siendo substancias de las cosas, estar **(1080a)** separadas de ellas? En el *Fedón* se dice que las Especies son causas tanto del ser como del devenir. Sin embargo, aunque existan las Especies, nada llega a ser si no hay una causa eficiente, y, por otra parte, llegan a ser muchas cosas, como una casa o un anillo, de las que, según su doctrina, no hay Especies; de suerte que, evidentemente, cabe también que aquellas de las que afirman que hay Ideas sean o lleguen a ser por las mismas causas que las que acabamos de mencionar, y no gracias a las Especies. Por lo demás, acerca de las Ideas pueden reunirse, de este modo y mediante argumentos más razonados y rigurosos, muchas objeciones semejantes a las que hemos considerado.

Capítulo 6

Puestos ya en claro estos puntos, conviene considerar ahora las consecuencias que, en relación con los Números, se derivan de sostener que son substancias separadas y causas primeras de los entes. Si, como dicen algunos, el Número es cierta naturaleza y no tiene ninguna otra substancia sino esto mismo, necesariamente o bien habrá en él primero y segundo, siendo cada uno de distinta especie -y esto o bien se dará directamente en las unidades, y cualquier unidad será incombinable con cualquier unidad, o serán directamente consecutivas todas y combinables cualesquiera con cualesquiera, como dicen que es el número matemático (pues en éste ninguna unidad se diferencia en nada de otra); o bien unas serán combinables y otras no (por ejemplo, si al Uno sigue inmediatamente la Díada, y después la Tríada, y así los demás números, y son combinables las unidades de cada número, por ejemplo combinables entre sí las de la Díada primera y entre sí las de la Tríada primera, y así en los demás números, pero las de la Díada en sí son incombinables con las de la Tríada en sí, y lo mismo en los demás números sucesivos. Por eso también el número matemático se cuenta, después del uno, dos, añadiendo al uno anterior otro uno, y tres, añadiendo a estos dos otro uno, y así sucesivamente; en cambio, éste, después del Uno, un Dos distinto e independiente del Uno primero, y la Tríada, independiente de la Díada, y así también los demás Números). O bien unos números serán como se dijo del primero, otros como dicen los matemáticos, y los demás como el mencionado en último lugar. Además, estos números o bien estarán separados de las cosas **(1080b)** o no estarán separados, sino que estarán en las cosas sensibles (pero no como considerábamos al principio, sino como si los números fueran partes integrantes de las cosas sensibles), o unos estarán y otros no, o estarán todos.

Éstos son, pues, necesariamente los únicos modos según los cuales pueden existir los números, y casi todos los que dicen que el Uno es principio, substancia y elemento de todas las cosas, y que el Número se compone del Uno y de alguna otra cosa, se han ajustado a alguno de estos modos, excepto a aquel según el cual todas las unidades son incombinables. Y es natural que así haya sucedido, pues no cabe que haya todavía otro modo además de los mencionados.

Unos, en efecto, afirman que los números son de ambos tipos: el que tiene anterioridad y posterioridad, es decir, las Ideas, y el número matemático, fuera de las Ideas y de las cosas sensibles, y que ambos tipos están separados de las cosas sensibles; otros sólo admiten el número matemático, primero de los entes, separado de las cosas sensibles. Los pitagóricos, por su parte, tampoco admiten más que uno, el matemático, pero no separado, sino que de éste se componen, según ellos, las substancias sensibles. Afirman, en efecto, que todo el Cielo consta de números, pero no formados por unidades abstractas, sino que suponen que las unidades tienen magnitud; pero no saben decir cómo se constituyó el primer uno con magnitud. No falta quien afirme que el primer número es el Uno de las Especies, y algunos dicen que el número matemático se identifica con éste.

Parecida es la variedad de opiniones acerca de las longitudes, las superficies y los sólidos. Unos, en efecto, distinguen estos conceptos en matemáticos y en posteriores a las Ideas; y, entre los que sostienen opiniones diferentes, unos hablan de las Cosas matemáticas y al estilo matemático,

y son los que no admiten las Ideas como Números, e incluso niegan la existencia de las Ideas; los otros hablan de las Cosas matemáticas, pero no al estilo matemático; sostienen, en efecto, que no toda magnitud es divisible en magnitudes, y que una díada no se forma de cualesquiera unidades. Pero que los números constan de unidades lo sostienen, excepto los pitagóricos, todos los que afirman que el Uno es elemento y principio de los entes; aquéllos, por su parte, los consideran dotados de magnitud, como dijimos antes.

Por lo dicho resulta claro en cuántos sentidos cabe hablar de los números, y que todas las opiniones han sido mencionadas. Todas son, ciertamente, absurdas; pero sin duda unas más que otras.

Capítulo 7
Así, pues, ante todo debemos averiguar si las unidades son **(1081ª)** combinables o incombinables, y, si son incombinables, en cuál de los dos sentidos que hemos distinguido. Es posible, en efecto, que cualquier unidad sea incombinable con cualquier otra, o que lo sean las de la Díada en sí con relación a las de la Tríada en sí, y que, de este modo, sean incombinables entre sí las de cada número primero. Si todas las unidades son combinables y no hay diferencia entre ellas, se produce el número matemático y uno solo, y no cabe que las Ideas sean los Números (pues ¿qué número será el Hombre en sí o el Animal en sí u otra cualquiera de las Especies? Idea, en efecto, sólo hay una de cada cosa; por ejemplo, una del Hombre en sí y otra del Animal en sí. En cambio, son infinitos los números semejantes e indiferenciados, de suerte que esta tríada determinada no tendrá mayor título que cualquier otra para ser el Hombre en sí). Y, si las Ideas no son Números, no podrá haber Ideas en absoluto (pues ¿de qué principios procederán las Ideas? El Número, en efecto, se compone del Uno y de la Díada indefinida, y los principios y los elementos se dice que son principios y elementos del Número, y, por tanto, no cabe poner las Ideas ni como anteriores ni como posteriores a los Números). Pero si las unidades son incombinables, y lo son de tal modo que cualquiera sea incombinable con cualquiera, no cabe que este número sea el matemático (pues el número matemático se compone de unidades indiferenciadas, y lo que se demuestra acerca de él se ajusta a esta composición) ni el de las Especies. La Díada, en efecto, no será el primer producto del Uno y de la Díada indefinida, y luego los números siguientes, en el orden en que decimos díada, tríada, tétrada -pues las unidades de la Díada primera se generan simultáneamente, ya sea, como enseñó el fundador de esta teoría, a base de elementos desiguales (llegaron a ser, en efecto, una vez igualados éstos), ya de otro modo-, puesto que, si una unidad fuese anterior a la otra, también sería anterior a la díada compuesta de estas unidades, pues cuando, de dos cosas, una es anterior a la otra, también el compuesto de ambas es anterior a una y posterior a la otra.

Además, puesto que es primero el Uno en sí, hay después otro Uno que es el primero de los demás números, pero el segundo después del Uno en sí, y nuevamente habrá un tercer Uno que será segundo con relación al segundo, pero tercero con relación al Uno primero, de suerte que las unidades serán antes que los números de los que reciben el nombre; por ejemplo, en la Díada habrá una tercera unidad antes de que exista el tres, y en la Tríada, una cuarta, y luego una quinta, antes de que existan estos números. Es cierto que ninguno de estos filósofos ha sostenido que las unidades sean incombinables de este modo; pero también esta postura estaría de acuerdo con sus principios, aunque sea inconciliable con la verdad. Es, **(1081b)** en efecto, razonable que las unidades sean anteriores y posteriores, si se admite que hay una Unidad primera y un Uno primero, y lo mismo las díadas, si se admite una Díada primera; pues, después de lo primero, es razonable y hasta necesario que haya algo segundo, y, si hay segundo, tercero, y así sucesivamente (pero afirmar simultáneamente ambas cosas: que después del Uno hay unidad primera y segunda, y Díada primera, es absurdo). Mas éstos afirman que hay Unidad y Uno primeros, pero no que haya segundos ni terceros, y Díada primera, pero no segunda ni tercera.

Por otra parte, es claro que, si todas las unidades son incombinables, no cabe que haya Díada en sí ni Tríada en sí, y lo mismo en cuanto a los demás números. Pues, tanto si las unidades son indiferenciadas como si cada una difiere de las demás, el número se formará necesariamente por adición; por ejemplo, la Díada, sumando al Uno otro Uno, y la Tríada, sumando otro Uno al Dos, y la Tétrada, del mismo modo. Siendo esto así, es imposible que la generación de los números sea como los generan ellos, a partir de la Díada y del Uno. La Díada, en efecto, llega a ser parte de la Tríada, y ésta de la Tétrada, y del mismo modo sucede con los números siguientes. Pero de la Díada primera y de la Díada indefinida se hacía la Tétrada, dos díadas aparte de la Díada en sí; y, si no, será parte la Díada en sí, y se añadirá otra Díada. Y la Díada constará del Uno en sí y de otro Uno; y, si es así, no es posible que el otro elemento sea una Díada indefinida; ésta genera, en efecto, una unidad, pero no una Díada definida. Además, ¿cómo puede haber, aparte de la Tríada en sí y de la Díada en sí, otras tríadas y díadas? ¿Y cómo pueden estar compuestas de unidades anteriores y posteriores? Todo esto, en efecto, es [absurdo] y ficticio, y es imposible que haya una Díada primera y luego una Tríada en sí. Pero tendría que haberlas, si el Uno y la Díada indefinida fueran elementos. Y, si son absurdas las consecuencias, también es absurdo que los principios sean éstos. Pues bien, si todas las unidades son diferentes entre sí, necesariamente se producen los mismos o parecidos inconvenientes. Y, si son diferentes las de números distintos y sólo son indiferenciadas entre sí las incluidas en el mismo número, tampoco así los inconvenientes son menores. Por ejemplo, en la Década **(1082ª)** en sí habrá diez unidades, y la Década estará compuesta al mismo tiempo de estas unidades y de dos péntadas. Y puesto que la Década en sí no es un número cualquiera ni está compuesta de cualesquiera péntadas, como tampoco de cualesquiera unidades, las unidades incluidas en esta Década tienen que ser diferentes. Pues, si no lo fuesen, tampoco lo serían las péntadas de que consta la Década; mas, puesto que éstas son diferentes, también lo serán las unidades. Y, si son diferentes, ¿no habrá en la Década otras péntadas, sino tan sólo estas dos, o las habrá? Sería absurdo que no las hubiera. Y, si las hay, ¿qué clase de Década será la compuesta por ellas? Pues en la Década no hay otra década aparte de ella. Por otra parte, tampoco la Tétrada puede componerse de cualesquiera díadas. Según su doctrina, en efecto, la Díada indefinida, habiendo recibido la Díada definida, hizo dos díadas, pues era duplicativa de lo recibido.

Además, ¿cómo es posible que la Díada sea, aparte de las dos unidades, una naturaleza especial, y la Tríada, aparte de las tres unidades? O bien, en efecto, participará lo uno de lo otro, como «hombre blanco» es aparte de «blanco» y de «hombre» (pues participa de uno y otro), o bien cuando lo uno sea cierta diferencia de lo otro, como «hombre» es aparte de «animal» y «bípedo». Además, unas cosas constituyen algo uno por contacto, otras por mezcla y otras por posición; pero ninguno de estos modos puede darse en las unidades de que se componen la Díada y la Tríada, sino que, así como dos hombres no constituyen algo uno aparte de uno y otro, así, necesariamente, tampoco las unidades. Y no porque sean indivisibles se diferenciarán en esto; pues también los puntos son indivisibles, y, sin embargo, la díada de puntos no es ninguna otra cosa aparte de los dos.

Por otra parte, tampoco debe ocultársenos que, de hecho, hay díadas anteriores y otras posteriores, y lo mismo los demás números. Admitamos, en efecto, que las díadas de la Tétrada sean simultáneas entre sí; pero éstas son anteriores a las de la óctada, y engendran las tétradas de la bctada en sí, del mismo modo que la Díada las engendró a ellas; de suerte que, si la Díada primera es una Idea, también éstas serán Ideas. Y lo mismo puede decirse de las unidades, pues las unidades de la Díada primera engendran las cuatro que hay en la Tétrada, de suerte que todas las unidades se tornan Ideas, y una Idea se compondrá de Ideas. Por tanto, es evidente que también serán compuestas aquellas cosas de las cuales son Ideas estas Ideas, como si uno afirmara que los animales están compuestos de **(1082b)** animales, si hay Ideas de éstos.

En suma, sostener que las unidades son diferentes de cualquier modo es absurdo y ficticio (llamo ficticio a lo que con violencia se ajusta a una hipótesis); pues ni en sentido cuantitativo ni cualitativo vemos que una unidad se diferencie de otra, y un número es necesariamente igual o desigual; todo número, pero sobre todo el que consta de unidades; de suerte que, si no es ni mayor ni menor, es igual. Ahora bien, las cosas iguales y totalmente indiferenciadas las consideramos idénticas en el reino de los números. De lo contrario, tampoco las díadas de la Década en sí serán indiferenciadas, siendo iguales; pues ¿qué causa podrá aducir quien afirme que son indiferenciadas? Además, si una unidad y otra unidad son siempre dos, la unidad procedente de la Díada en sí y la procedente de la Tríada en sí serán una díada compuesta de unidades diferentes. Y esta díada ¿será anterior o posterior a la Tríada? Más bien parece que tiene que ser anterior, pues una de las unidades es simultánea con la Tríada, y la otra, simultánea con la Díada. Y nosotros consideramos que uno y uno, sean iguales o desiguales, son siempre dos, por ejemplo el Bien y el Mal, o un hombre y un caballo; pero los partidarios de la doctrina en cuestión ni siquiera de las unidades admiten esto. Y que no fuese número mayor el de la Tríada en sí que el de la Díada sería sorprendente. Pero, si es mayor, está claro que también hay en ella un número igual a la Díada, de suerte que éste será indiferenciado con relación a la Díada en sí. Pero esto no es posible, si hay un número primero y otro segundo.

Y las Ideas no serán números. Esto mismo, en efecto, dicen bien los que pretenden que las unidades son diferentes, si han de ser Ideas, como se ha dicho antes; pues la Especie es única, y, si las unidades son indiferenciadas, también las díadas y las tríadas serán indiferenciadas. Por eso el contar así: «uno, dos», tienen que explicarlo sin que se añada a lo existente (pues ni la generación será a partir de la Díada indefinida, ni cabe que sea una Idea; habrá, en efecto, otra Idea en cada Idea, y todas las Especies serán parte de una sola). Por eso lo que dicen está de acuerdo con su hipótesis; pero, en definitiva, no es correcto, pues destruye muchas verdades, ya que incluso afirmarán que constituye un problema saber si, cada vez que contamos y decimos «uno, dos, tres», contamos por adiciones sucesivas o por números independientes. La verdad es que hacemos ambas cosas; por eso es ridículo convertir esta diferencia en una tan grande y substancial.

Capítulo 8

Ante todo, conviene determinar cuál es la diferencia de un **(1083ª)** número, y la de una unidad, si la hay. Necesariamente diferirá no por la cantidad o por la cualidad; pero ninguna de estas dos maneras parece posible. Sin embargo, el Número, en cuanto tal, difiere por la cantidad. Por tanto, si también las unidades difiriesen por la cantidad, un número diferiría de otro aunque fuese igual por la suma de sus unidades. Además, las primeras unidades ¿son más grandes, o más pequeñas? Y las posteriores ¿van creciendo, o al contrario? Todas estas cosas son, en efecto, absurdas.

Por otra parte, tampoco cabe que difieran por la cualidad. No es posible, en efecto, que tengan ninguna afección, pues afirman que también para los Números es posterior la cualidad a la cantidad. Además, esto no podría venirles ni del Uno ni de la Díada, pues el Uno no tiene cualidad, y la Díada es productora de cantidad; esta naturaleza es, en efecto, causa de la pluralidad de los entes. Pero, si es de algún otro modo, esto principalmente debe decirse al principio, y debe explicarse lo relativo a la diferencia de la unidad, y, sobre todo, por qué es necesario que exista; y si no, ¿a cuál se refieren?

Así, pues, está claro que, si las Ideas son Números, ni cabe que todas las unidades sean combinables ni incombinables entre sí de ninguno de los dos modos. Pero tampoco es aceptable lo que dicen acerca de los Números algunos otros. Me refiero a los que no admiten la existencia de Ideas, ni en sí mismas ni como ciertos números, pero sostienen la existencia de las Cosas matemáticas, y que los Números son los entes primeros, y que el principio de los Números es el Uno en sí. Es absurdo, en efecto, que haya un Uno que sea el primero de los unos, según

éstos afirman, y que no haya una Díada primera de las díadas, ni una Tríada de las tríadas; pues en todos estos casos tendría que ser lo mismo. Así, pues, si tal es la situación en lo relativo al Número y alguien sostiene que sólo existe el matemático, no es principio el Uno (pues necesariamente diferirá tal Uno de las demás unidades; y, si difiere, también habrá una Díada primera de las díadas, y lo mismo en cuanto a los demás números consecutivos). Pero, si el Uno es principio, lo relativo a los Números tiene que ser más bien como decía Platón, y tendrá que haber una Díada primera, y una Tríada, y los Números no serán combinables entre sí. Pero, nuevamente, si alguien sostiene esto, ya hemos dicho que resultan muchos absurdos. Ahora bien, necesariamente tiene que ser de este o de aquel modo. De manera que, si no es ni de uno ni de otro, no es posible que el Número **(1083b)** exista separado. De lo dicho resulta claro también que la peor es la opinión tercera, según la cual es un mismo Número el de las Especies y el matemático. Pues en esta sola opinión concurren necesariamente los dos errores; en efecto, ni cabe que haya un número matemático de este modo, sino que será necesario alargar la exposición con hipótesis particulares, ni se puede evitar ninguno de los inconvenientes con que tropiezan los que consideran el Número como Especies.

La teoría de los pitagóricos tiene, por una parte, menos inconvenientes que las mencionadas antes; mas, por otra, algunos que le son propios. En efecto, el considerar el Número como no separado suprime muchos de los absurdos; pero suponer que los cuerpos están compuestos de números, y que este número es el matemático, es absurdo. Pues ni es verdad que haya magnitudes indivisibles, ni, por más que las haya, tienen magnitud las unidades. Y ¿cómo podría una magnitud componerse de indivisibles? Pero el número aritmético consta de unidades. Y estos filósofos identifican el número con los entes; al menos aplican los teoremas a los cuerpos como si constaran de aquellos números.

Pues bien, si, en caso de ser el Número un ente por sí, tiene que serlo de alguno de los modos dichos, pero no cabe que lo sea de ninguno de ellos, está claro que el Número no tiene una naturaleza tal como se la atribuyen los que lo consideran separado. Además, ¿procede cada unidad de la igualación de lo Grande y lo Pequeño, o una procede de lo Pequeño y otra de lo Grande? Si es de este último modo, ni cada cosa consta de todos los elementos ni las unidades son indiferenciadas (pues en una se da lo Grande y en otra lo Pequeño, que son contrarios por naturaleza). Además, ¿cómo serían las de la Tríada en sí? Una, en efecto, sería impar. Pero quizá por eso sostienen que el Uno en sí es intermedio en lo Impar. Pero si cada una de las dos unidades procede de la igualación de ambos elementos, ¿cómo procederá la Díada, siendo una única naturaleza, de lo Grande y lo Pequeño? O ¿en qué se diferenciará de la unidad? Además, la unidad es anterior a la Díada (pues, destruida ella, se destruye la Díada). Tendrá que ser, por tanto, Idea de una Idea, ya que es anterior a una Idea, y tendrá que haber sido engendrada antes. ¿De qué, entonces? La Díada indefinida, en efecto, era duplicativa. Además, el Número será, necesariamente, o bien infinito o bien finito. Sostienen, en efecto, que el Número existe separado; **(1084ª)** de suerte que es imposible que no se dé uno de los términos de la disyuntiva. Ahora bien, es evidente que no puede ser infinito (pues un número infinito no sería ni impar ni par, y la generación de los números es siempre o de un número impar o de uno par; de una manera, al aplicarse el Uno a un número par, se produce el impar; de otra, al aplicarse la Díada, el duplicado a partir del Uno, y de otra, al aplicarse los impares, los demás pares. Además, si toda Idea es Idea de algo, y si los números son Ideas, también el número infinito será Idea de algo, ya sea de una cosa sensible ya de alguna otra cosa; pero esto no puede conciliarse ni con la tesis ni con la razón, al menos para quienes ordenan así las Ideas). Y, si es finito, ¿hasta dónde llega? Aquí, en efecto, es preciso que se diga no sólo *que*, sino también *por qué.* Ahora bien, si el Número termina en la Década, como sostienen algunos, en primer lugar se acabarán muy pronto las Especies -por ejemplo, si la Tríada es el Hombre en sí, ¿qué número será el Caballo en sí? Pues es En sí cada número hasta la Década; por consiguiente, tiene que serlo alguno de los

números contenidos en ella (éstos, en efecto, son substancias e Ideas). Sin embargo, faltarán (pues las Especies de animal serán más numerosas. Y, al mismo tiempo, es evidente que, si la Tríada en sí es el Hombre en sí, también las demás tríadas serán hombres (pues son semejantes las contenidas en los mismos números), de suerte que habrá infinitos hombres; si cada tríada es Idea, todos serán Hombres en sí, y, si no, al menos ciertamente hombres. Y, si el número menor es parte del mayor cuando está formado por las unidades combinables incluidas en el mismo número, suponiendo que la Tétrada en sí sea Idea de algo, por ejemplo de caballo o de blanco, el hombre será parte del caballo, si es díada el hombre. Y también es absurdo que haya Idea de la Década pero no de la Hendécada ni de los números siguientes. Además, existen y se generan algunas cosas de las que no hay Especies. Entonces, ¿por qué no admitir que tampoco de aquéllas hay Especies? Por consiguiente, las Especies no son causas. Además, es absurdo que la serie de números hasta la Década sea en mayor grado ente y Especie que la Década misma, a pesar de que aquélla no es generada como unidad, y ésta sí. Pero tratan la serie de números hasta la Década como un número perfecto. Al menos generan las nociones derivadas, por ejemplo el Vacío, la Proporción, lo Impar, y otras semejantes, dentro de la Década. Unas, en efecto, se las atribuyen a los principios, por ejemplo el Movimiento y la Quietud, el Bien y el Mal, y las demás, a los Números. Por eso el Uno es lo Impar; pues, si lo Impar consistiera en la Tríada, ¿cómo sería impar la Péntada? Además, las magnitudes y demás cosas tales tienen sólo cierta extensión; por ejemplo, en primer lugar, la línea **(1084b)** indivisible, luego la Díada, y después los demás conjuntos hasta la Década. Además, si el número existiese separado, surgiría la duda de cuál era anterior, el Uno o la Tríada y la Díada. Pues, en la medida en que el Número es compuesto, es anterior el Uno; pero en cuanto que el universal y la Especie son anteriores, es anterior el Número. Cada una de las unidades, en efecto, es parte del Número como materia, pero el Número hace de Especie. Y, en cierto sentido, el ángulo recto es anterior al agudo, porque el ángulo recto es determinado, y también en cuanto al enunciado; pero, en otro sentido, es anterior el agudo, porque es parte del recto, que se divide en agudos. Así, pues, como materia, son anteriores el ángulo agudo y el elemento y la unidad; pero, en el sentido de la Especie y de la substancia expresada en el enunciado, son anteriores el ángulo recto y el todo compuesto de la materia y de la Especie, pues ambas juntas están más próximas a la Especie y a lo expresado por el enunciado; pero en cuanto a la generación son posteriores. ¿Cómo, entonces, es principio el Uno? Porque no es divisible, contestan. Pero también es indivisible el universal, el particular y el elemento, aunque de distinto modo: aquél, en cuanto al enunciado; éstos, en cuanto al tiempo. ¿De cuál de las dos maneras, entonces, es principio el Uno? Pues, como hemos dicho, el ángulo recto parece ser anterior al agudo, pero, en otro sentido, éste parece anterior a aquél, y cada uno de ellos es uno. Así, pues, consideran principio el Uno en ambos sentidos. Pero esto es absurdo; pues lo uno es como Especie y esencia, y lo otro, como parte y como materia. De algún modo, en efecto, ambas unidades son Uno -a la verdad, una y otra son unidad en potencia (al menos si el Número constituye algo uno y no es como un montón, sino una entidad distinta y compuesta de unidades distintas, según dicen), pero en entelequia no-. Y la causa de este error fue que adoptaban al mismo tiempo el punto de vista de las Matemáticas y el de los enunciados universales, de suerte que, apoyándose en aquéllas, consideraban el Uno y el Principio como un punto (pues la unidad es un punto sin posición; y, así como otros sostuvieron que los entes se componen de lo más pequeño, lo mismo hicieron éstos, de suerte que la unidad se convierte en materia de los números, y es al mismo tiempo anterior a la Díada y también posterior a ella, en cuanto la Díada es un todo, un uno y una Especie). Y, por investigar universalmente el Uno que se predica, también en este sentido lo enunciaban como parte. Pero es imposible que estas características se den simultáneamente en una misma cosa.

Y, si el Uno en sí debe ser el único que no tenga posición (pues en nada se diferencia sino porque es principio), y si la Díada es divisible, pero la unidad no, la unidad será más semejante al Uno en sí. Y, entonces, también el Uno en sí es más semejante a la unidad que a la Díada; de suerte

que una y otra unidad serán anteriores a la Díada. Pero ellos lo niegan; al menos generan primero la Díada. Además, si la Díada en sí es **(1085ª)** algo uno, y también la Tríada en sí, ambas constituirán una Díada. ¿De qué consta, entonces, esta Díada?

Capítulo 9

Puesto que en los números no hay contacto, sino sucesión, puede uno también plantearse el problema de si las unidades entre las que no hay intermedio (por ejemplo las de la Díada o la Tríada) suceden, o no, al Uno en sí, y si la primera en sucederle es la Díada, o bien cualquiera de sus dos unidades. Los mismos inconvenientes surgen también acerca de los géneros posteriores al Número: la línea, la superficie y el cuerpo. Hay, en efecto, quienes los derivan de las Especies de lo Grande y de lo Pequeño; por ejemplo, de lo Largo y de lo Corto, las longitudes; de lo Ancho y de lo Estrecho, las superficies; de lo Profundo y de lo Somero, los volúmenes. Todas éstas son Especies de lo Grande y de lo Pequeño. Pero, en cuanto al principio de tales cosas correspondiente al Uno, discrepan sus opiniones. Y también en estas cosas se manifiestan innumerables absurdos, ficciones y contrastes con todo lo razonable. Resultan, en efecto, desligadas unas de otras, si no se implican mutuamente los principios de suerte que lo Ancho y lo Estrecho sean también Largo y Corto (pero, si es así, la superficie será línea, y el sólido, superficie. Y, además, ¿cómo se explicarán los ángulos y las figuras y otras cosas semejantes?); y sucede lo mismo que a propósito del Número. Éstas son, en efecto, afecciones de la magnitud; pero la magnitud no se compone de ellas, como no se compone de lo Recto y de lo Curvo la longitud, ni de lo Liso y lo Rugoso los sólidos. Y a todas estas cosas es común la dificultad que se presenta en el caso de las Especies consideradas como pertenecientes a un género, a saber, si, cuando uno afirma la existencia de los universales, se da el Animal en sí en el animal, o bien otra cosa distinta del Animal en sí. Éste, en efecto, si no existe separado, no causará ninguna dificultad; pero si, como afirman los que sostienen estas teorías, el Uno y los números tienen existencia separada, no es fácil resolver el problema, si es que se puede llamar «no fácil» a lo imposible. En efecto, cuando alguien concibe el Uno en la Díada, o en general en el Número, ¿concibe Algo en sí u otra cosa?

Así, pues, unos generan las magnitudes a partir de tal materia; otros, a partir del Punto (el Punto no les parece ser Uno, pero sí semejante al Uno) y de otra materia semejante a la Pluralidad, pero no de la Pluralidad. Con lo cual no dejan de presentarse las mismas dificultades. Pues, si la materia es una, línea, superficie y sólido serán una misma cosa (porque de los mismos componentes resulta un mismo compuesto); pero, **(1085b)** si son varias las materias, y es una la de la línea, y otra la de la superficie, y otra la del sólido, o bien se implican unas a otras, o no, de suerte que también así ocurrirá lo mismo; pues o bien la superficie no incluirá la línea, o será una línea. Además, ni siquiera se intenta explicar cómo es posible que el Número conste del Uno y de la Pluralidad, y, de cualquier modo que se expresen, tropiezan con los mismos inconvenientes que quienes derivan el Número del Uno y de la Díada indefinida. Éste, en efecto, genera el Número a partir de la Pluralidad universalmente predicada, y no de una pluralidad determinada; aquél, de una pluralidad determinada, precisamente de la primera (considerando la Díada como la Pluralidad primera), de suerte que apenas se diferencia del anterior, y se presentarán las mismas dificultades, mezcla o posición o fusión, o generación y demás procesos semejantes. Y lo que más interesaría saber es, si cada unidad es una, de qué procede. Pues ciertamente no será cada una el Uno en sí. Por consiguiente, tendrá que proceder del Uno en sí y de una pluralidad o de una parte de una pluralidad. Así, pues, es absurdo afirmar que la Unidad es cierta pluralidad, al menos si es indivisible; y que proceda de una parte presenta otros muchos inconvenientes; pues cada una de las partes tiene que ser indivisible (o ser una pluralidad, y que la unidad sea divisible), y no podrán ser elementos el Uno y la Pluralidad (pues cada unidad no se compone de una Pluralidad y del Uno).

Además, lo único que hace el que esto dice es otro número; pues una pluralidad de indivisibles es un número. Y, todavía, habría que preguntar a los que sostienen esto si este número es infinito o finito. Pues había también, al parecer, una pluralidad finita, de la cual y del Uno procederían las unidades finitas. Y hay otra Pluralidad en sí, que es una pluralidad infinita. ¿Cuál, pues, de estas pluralidades es elemento junto con el Uno? Y lo mismo se podría preguntar también acerca del Punto y del elemento del que generan las magnitudes. Pues ciertamente no es éste un punto sólo; pues ¿de dónde procedería cada uno de los demás puntos? Sin duda no de cierta distancia y del Punto en sí. Por lo demás, tampoco cabe que las partes de la distancia sean indivisibles, como las partes de la pluralidad, de las cuales proceden las unidades; pues el número se compone de indivisibles, pero las magnitudes no.

Todos estos inconvenientes y otros semejantes demuestran que ni el Número ni las magnitudes pueden tener existencia separada. Y la disonancia de las opiniones en lo relativo a los números indica que es la falsedad de su contenido mismo lo **(1086ª)** que desconcierta a quienes las profesan. Pues los que sólo admiten las Cosas matemáticas fuera de las cosas sensibles, al ver la dificultad y la ficción relativas a las Especies, renunciaron al Número ideal y lo sustituyeron por el matemático. En cambio, los que pretenden que las Especies son también Números, pero no ven, si se sientan estos principios, cómo puede existir el número matemático al lado del ideal, identifican ambos números sólo en cuanto al enunciado, puesto que, de hecho, queda destruido el matemático (ya que emplean hipótesis particulares y no matemáticas). Y el primero que sostuvo que había Especies, y que eran Números las Especies y las Cosas matemáticas, con razón distinguió entre unas y otras. El resultado es que todos tienen razón en algo, pero en lo demás andan errados. Y ellos mismos lo confiesan, al no decir lo mismo, sino lo contrario. La causa es que sus hipótesis y principios son falsos. Y es difícil sacar de malos supuestos buenas teorías, según Epicarmo, pues «apenas dicho, inmediatamente se manifiesta el error».

Pero, acerca de los Números, basten las dificultades planteadas y las precisiones establecidas (pues con más razonamientos quizá se persuadiría más el ya convencido, pero no se convencería el que no lo está).

Lo que dicen acerca de los primeros principios y de las primeras causas y elementos los que sólo tratan de definir la substancia sensible, en parte lo hemos consignado en los escritos sobre la Naturaleza, y en parte no interesa a nuestras actuales consideraciones. Estudiaremos, pues, a continuación las doctrinas de los que afirman que hay otras substancias además de las sensibles. Y, puesto que algunos dicen que tales substancias son las Ideas y los Números, y que sus elementos son elementos y principios de los entes, examinemos qué es lo que éstos dicen y cómo lo dicen. A los que sólo admiten los números, y éstos matemáticos, dejémoslos para un examen posterior. En cuanto a los partidarios de las Ideas, podemos considerar al mismo tiempo su manera de exponer esta doctrina y las dificultades que implica. De una parte, en efecto, afirman que las Ideas son substancias universales y, de otra, que tienen existencia separada y son sin gulares. Pero ya hemos indicado que esto es imposible. Y la causa de que juntaran estos atributos los que sostienen las substancias universales fue que no identificaban estas substancias con las cosas sensibles; y así pensaban que, entre las cosas **(1086b)** sensibles, las singulares fluían sin que nada de ellas permaneciera, y que lo universal existía fuera de ellas y era otra cosa. Y esto, como ya hemos dicho, lo inició Sócrates con sus definiciones, aunque ciertamente no separó los universales de los singulares. Y estuvo acertado al no separarlos, como se ve por los resultados; pues, sin lo universal, no es posible adquirir ciencia; pero la separación es causa de los inconvenientes que surgen acerca de las Ideas. En cambio, sus seguidores, convencidos de que, si hay algunas substancias además de las sensibles y fluyentes, tienen que estar separadas, como no disponían de otras, sacaron éstas llamadas universales, y el resultado fue que casi llegaron a confundirse las naturalezas universales y las singulares. Éste es, en efecto, por sí mismo, un inconveniente de tales teorías.

Capítulo 10

Pasemos ahora a lo que encierra una dificultad tanto para lo los partidarios de las Ideas como para sus contradictores, y a lo cual ya nos referimos al principio, en nuestra exposición de los problemas. Si uno, en efecto, no admite que las substancias tengan existencia separada del mismo modo que se dice que la tienen los entes singulares, destruye la substancia en el sentido que queremos darle; y, si admite que las substancias tienen existencia separada, ¿cómo dirá que son sus elementos y principios? Porque, si son singulares y no universales, los entes serán iguales en número a los elementos, y los elementos serán incognoscibles. (Supongamos, en efecto, que las sílabas son substancias, y sus elementos, elementos de las substancias. Entonces BA tendrá que ser única, y lo mismo cada una de las sílabas, si no son universales y específicamente idénticas, sino que cada una es numéricamente una y algo determinado y no homónimo. Además, sostienen que cada ente en sí es único. Y, si las sílabas son únicas, también lo serán sus elementos. No habrá, por consiguiente, más que una Alfa, y lo mismo sucederá con los demás elementos, por la misma razón que impide, en el caso de las [demás] sílabas, que la misma sea unas veces una y otras veces otra. Ahora bien, si es así, no habrá, aparte de los elementos, otros entes, sino tan sólo los elementos. Y, por otra parte, tampoco los elementos serán objeto de ciencia, pues no son universales, y la ciencia versa sobre los universales. Esto es evidente por las demostraciones y las definiciones, pues no se demuestra silogísticamente que este triángulo equivale a dos rectos, si no todo triángulo vale dos rectos, ni que este hombre es animal, si no todo hombre es animal).

Por otra parte, si los principios son universales, o bien las **(1087ª)** substancias procedentes de ellos son también universales, o bien lo que no es substancia será anterior a la substancia; pues lo universal no es substancia, pero el elemento y el principio son universales, y el elemento y el principio son anteriores a aquello de lo que son principio y elemento.

Todo esto resulta inevitable tan pronto como derivan de elementos las Ideas y pretenden que, aparte de las substancias [e Ideas] que tienen la misma Especie, hay algo uno y separado. Pero, si nada impide que, como en el caso de los elementos de la palabra, sean muchas las alfas y las betas, sin que haya además de ellas una Alfa en sí y una Beta en sí, por esto mismo serán innumerables las sílabas semejantes. Y, en cuanto a la afirmación de que toda ciencia versa sobre lo universal, de suerte que también los principios de los entes tienen que ser universales y no substancias separadas, es sin duda la que mayor dificultad ofrece de todas las mencionadas. Sin embargo, es verdadera en un sentido, aunque en otro sentido es falsa. Pues la ciencia, como también el saber, puede ser de dos modos: en potencia y en acto. Pues bien, siendo la potencia, como materia, universal e indefinida, es de lo universal e indefinido, mientras que el acto es definido y tiene por objeto lo definido, y, siendo algo determinado, tiene por objeto lo determinado. Pero la vista ve accidentalmente el color universal porque este color que ve es color, y esta alfa que considera el gramático es alfa. Si, en efecto, los principios tienen que ser universales, también lo que procede de ellos tiene que ser universal, como en las demostraciones.

Y, si es así, no habrá nada separado ni substancia. Pero es evidente que, en un

sentido, la ciencia es universal, mientras que, en otro, no.

N

LIBRO XIV

Capítulo 1

En lo que se refiere a esta substancia, baste con lo dicho. Todos consideran los principios como contrarios, lo mismo para las substancias inmóviles que para las cosas naturales. Y, si no

cabe que haya nada anterior al principio de todas las cosas, es imposible que el principio sea principio siendo otra cosa, por ejemplo si alguien dijera que lo blanco es principio, no en cuanto otra cosa, sino en cuanto blanco, pero que es inherente a un sujeto y es blanco siendo otra cosa; ésta, en efecto, sería anterior. Ahora bien, todo se genera a partir de contrarios como inherentes a un sujeto. Por tanto, los contrarios necesitan en grado sumo tener un sujeto. Por consiguiente, siempre son **(1087b)** predicados de un sujeto y ninguno es separable. Pero, según parece, y la razón lo confirma, no hay nada contrario a la substancia. Por consiguiente, ninguno de los contrarios es, propiamente hablando, principio de todas las cosas; este principio será otro. Pero éstos ponen como materia uno de los contrarios. Los unos oponen al Uno, es decir a lo Igual, lo Desigual, viendo en ello la naturaleza de la Pluralidad; los otros oponen al Uno la Pluralidad (para los unos, en efecto, los números se generan a partir de la díada de lo Desigual, es decir de lo Grande y de lo Pequeño, mientras que para el otro se generan a partir de la Pluralidad, aunque, para unos y otro, por influjo de la substancia del Uno). En efecto, el que identifica los elementos con lo Desigual y el Uno, y lo Desigual con la Díada procedente de lo Grande y de lo Pequeño, supone la unidad de lo Desigual con lo Grande y lo Pequeño, sin precisar que se trata de una unidad de enunciado pero no numérica. Por otra parte, tampoco exponen bien los principios que llaman elementos. Unos, enunciando lo Grande y lo Pequeño junto con el Uno, consideran a éstos como los tres elementos de los Números, los dos primeros como materia y el Uno como la forma; otros, lo Mucho y lo Poco, porque lo Grande y lo Pequeño les parecen por su naturaleza más propios de la Magnitud; otros, lo que es más universal que estos elementos, lo Excedente y lo Excedido. Entre estas opiniones no hay, por decirlo así, ninguna diferencia en cuanto a algunas de sus consecuencias, sino tan sólo en cuanto a las dificultades de carácter lógico, las cuales quieren eludir poniendo también ellos sus demostraciones en el terreno lógico. Pero la misma razón hay para que sean principios lo Excedente y lo Excedido, y no lo Grande y lo Pequeño, que para que el Número salga de los elementos antes que la Díada, pues unos y otro son más universales. Sin embargo, admiten lo primero, pero no lo segundo. Otros oponen al Uno lo Otro y lo Diverso, y otros, la Multitud y el Uno. Pero si, como ellos quieren, los entes proceden de contrarios, y el Uno o no tiene ningún contrario, o, si es preciso que lo tenga, es la Multitud, y lo Desigual es contrario a lo Igual, y lo Otro a lo Idéntico, y lo Diverso a lo Mismo, los que oponen el Uno a la Multitud son los que parecen acercarse más a la verdad, pero tampoco éstos la alcanzan. El Uno, en efecto, será Poco, pues la Multitud se opone a la Poquedad, y lo Mucho, a lo Poco.

Pero el Uno significa, evidentemente, medida. Y en todo hay otra cosa subyacente; por ejemplo, en la armonía, el semitono, y en la magnitud, el dedo, el pie o algo semejante, y en los ritmos, la cadencia o la sílaba; y, asimismo, también en la gravedad hay un peso determinado. Y siempre es del mismo modo, en las cualidades una cualidad, y en las cantidades una cantidad, **(1088ª)** y la medida es indivisible, unas veces según la especie y otras según la sensación, puesto que no hay una substancia del Uno en sí mismo. Y esto es razonable, pues «Uno» significa «medida de alguna pluralidad», y «Número», «pluralidad medida» y «pluralidad de medidas» (y por eso es razonable que el Uno no sea número, pues tampoco la medida es medidas, sino que son principio tanto la medida como el Uno). Y es preciso que la medida sea siempre común a todo lo que ha de medirse; por ejemplo, si son caballos, la medida debe ser un caballo, y, si son hombres, un hombre. Y, si son hombre, caballo y dios, sin duda un viviente, y el número formado por ellos será de vivientes. Pero, si es hombre, blanco y andante, de ningún modo resultará un número, porque todos son atributos de un mismo sujeto numéricamente uno; sin embargo, el número de estos atributos será número de géneros, o de alguna otra denominación semejante.

Pero los que consideran lo Desigual como cierto Uno, y la Díada indefinida como compuesta de lo Grande y lo Pequeño, se alejan excesivamente de lo probable y aun de lo posible. Pues estas cosas son más bien afecciones y accidentes que sujetos de los números y de las magnitudes; lo

Mucho y lo Poco, del Número, y lo Grande y lo Pequeño, de la Magnitud, como lo Par y lo Impar, lo Liso y lo Rugoso, lo Recto y lo Curvo. Añádase a este error que lo Grande y lo Pequeño, y demás atributos semejantes, son necesariamente relaciones; y la relación es, de todas las categorías, la que menos es una naturaleza o substancia, y es posterior a la cualidad y a la cantidad. La relación es, como hemos dicho, una afección de la cantidad, pero no materia, si tanto la relación en general como sus partes y especies implican siempre otra cosa. Nada, en efecto, es ni grande ni pequeño, ni mucho ni poco, ni, en general, relativo, que, al ser mucho o poco, grande o pequeño, o relativo, no sea, además, otra cosa. Y que la relación no es de ningún modo una substancia ni un ente, lo pone de manifiesto el hecho de que sólo ella carece de generación y corrupción y movimiento, en el sentido en que para la cantidad hay aumento y disminución, y para la cualidad, alteración, y para el lugar, traslación, y para la substancia, generación y corrupción absolutas; mas no para la relación; pues, sin que uno de los términos sufra ningún cambio, será unas veces mayor y otras menor, o igual, si se altera la cantidad del otro. Además, necesariamente será materia **(1088b)** de cada cosa lo que es en potencia tal cosa; por consiguiente, también de una substancia. Pero la relación ni en potencia ni en acto es una substancia. Es, pues, absurdo, o más bien imposible, hacer elemento de una substancia, y anterior a ella, lo que no es substancia; pues todas las demás categorías son posteriores. Por otra parte, los elementos no se predican de aquello de lo que son elementos; pero lo Mucho y lo Poco, separados o juntos, se predican del número, y lo Largo y lo Corto, de la línea, y la superficie es unas veces ancha y otras estrecha. Y, si hay una pluralidad de la que uno de los dos términos, lo Poco, se da siempre, por ejemplo la Díada (pues si fuese Mucho, el Uno sería Poco), también habrá una que sea absolutamente Mucho; por ejemplo, la Década es Mucho, si no hay número mayor que ella, o la Decena de mil. ¿Cómo podrá, entonces, el número formarse así de Poco y Mucho? Sería preciso, en efecto, que o se predicaran ambos o ninguno; pero resulta que sólo se predica uno.

Capítulo 2

Es preciso examinar ahora de una manera general si es posible que las cosas eternas consten de elementos; pues, en tal caso, tendrán materia, ya que todo lo que consta de elementos es compuesto. Ahora bien, si todo procede necesariamente de los elementos que lo constituyen, incluso lo eterno si hubiera de generarse, y si todo se genera a partir de lo que en potencia es aquello que se genera (pues no se habría generado ni constaría de aquello que no tuviera tal potencia), y si lo que está en potencia puede pasar o no pasar al acto, el Número o cualquier otra cosa que tenga materia, por muy eternos que sean, podrían no existir, exactamente igual que lo que tiene un día y lo que tiene cualquier número de años. Y, si es así, también podría no existir aquello cuya duración es ilimitada. Por consiguiente, tales cosas no serían eternas, puesto que no es eterno lo que puede no ser, como tuvimos ocasión de explicar en otro sitio. Y, si es universalmente verdadero lo que decimos ahora, a saber, que ninguna substancia es eterna si no es en acto, y si los elementos son materia de la substancia, ninguna substancia eterna puede incluir en sí elementos que la constituyan. Hay quienes hacen del elemento que acompaña al Uno una Díada indefinida, pero se niegan, con razón, a admitir lo Desigual, a causa de los absurdos que resultan. Éstos sólo evitan las dificultades que necesariamente se presentan a quienes toman como elemento lo Desigual y lo Relativo; pero las que son independientes de esta opinión se les plantean también a ellos necesariamente, tanto si el número que forman de tales elementos es el Número ideal como si es el matemático. Así, pues, muchos son los motivos de la desviación hacia estas causas, y el principal es haber dudado a la manera antigua. Les **(1089ª)** pareció, en efecto, que todos los entes serían uno, el Ente en sí, si no se resolvía y refutaba el argumento de Parménides:

«Pues nunca se demostrará que son las cosas que no son», y que era necesario probar que el No-ente es; pues así los entes, si son muchos, procederán del Ente y de alguna otra cosa. Pero, en

primer lugar, si el Ente tiene varios sentidos (uno, en efecto, significa substancia, otro cualidad, otro cantidad, y así las demás categorías), ¿en qué sentido son uno todos los entes, si no se concede el ser al No-ente? ¿Serán las substancias, o las afecciones o cualquiera de las demás categorías, o todas juntas, y será uno lo que es esto, y la cualidad y la cantidad y todas las demás cosas que significan algún uno? Pero es absurdo, o más bien imposible, que la producción de cierta naturaleza única sea causa de que una parte del Ente sea esto, y otra sea cualidad, y otra, cantidad, y otra, lugar. Además, ¿de qué clase de No-ente y de Ente procederán los entes? Pues también el No-ente tendrá varios sentidos, puesto que los tiene el Ente. Y no-hombre significa no ser esto precisamente, y no-recto, no ser de esta cualidad, y no-de-tres-codos, no ser de esta cantidad. ¿De qué clase de Ente y de No-ente procede, entonces, la multiplicidad de entes? Sin duda quiere llamar a lo falso y a su naturaleza No-ente, del cual y del Ente procederá la multiplicidad de entes; por eso se decía también que es preciso suponer algo falso, como suponen los geómetras que es de un pie la línea que no es de un pie. Pero es imposible que esto sea así, pues ni los geómetras suponen nada falso (ya que la prótasis no está incluida en el silogismo), ni los entes se generan ni se corrompen a partir del Noente así entendido. Mas, puesto que el No-ente tiene, según los casos, los mismos sentidos que las categorías, y además hay el No-ente en el sentido de falso, y el No-ente en cuanto potencia, de éste procede la generación; es decir, del no-hombre, pero hombre en potencia, se genera el hombre, y de lo no-blanco, pero blanco en potencia, lo blanco, y lo mismo si se genera uno que si se generan muchos.

Pero lo que se busca es, manifiestamente, cómo puede ser muchos el Ente entendido como substancia, pues las cosas que se generan son números, longitudes y cuerpos. Pero es absurdo preguntar cómo hay muchos entes que son substancias, y no cómo hay muchas cualidades o cantidades. Pues, ciertamente, ni la Díada indefinida ni lo Grande y lo Pequeño son causa de que **(1089b)** haya dos clases de blanco o muchos colores o sabores o figuras; pues también estas cosas serían números y unidades. Pero, ciertamente, si hubieran estudiado este problema, habrían visto la causa, incluso la de aquéllas, pues la causa es la misma, al menos analógicamente. Esta desviación es también, en efecto, causa de que, buscando lo opuesto al Ente y al Uno, de lo cual y de éstos procederían los entes, consideraran como tal lo Relativo y lo Desigual, que ni son contrarios ni negación de aquéllos, sino una naturaleza de los entes, lo mismo que la quididad y la cualidad. Y era preciso inquirir también cómo son muchas las relaciones, y no una. Pero lo cierto es que se trata de averiguar cómo hay muchas unidades aparte del Uno primero, pero no cómo hay muchas desigualdades aparte de lo Desigual. Y, sin embargo, utilizan y mencionan lo Grande y lo Pequeño, lo Mucho y lo Poco, de los cuales proceden los Números; lo Largo y lo Corto, de los cuales surge la longitud; lo Ancho y lo Estrecho, de. los cuales nace la superficie; lo Profundo y lo Somero, de los cuales se originan los volúmenes; y todavía enumeran varias especies de relación. ¿Cuál es, entonces, la causa de la pluralidad de estas cosas?

Es, pues, necesario suponer para cada cosa el Ente en potencia (pero el autor de esta teoría trató de mostrar además qué es lo que es en potencia una substancia determinada, siendo de suyo un no-ente, y dijo que era la relación, igual que si hubiera dicho la cualidad, que ni es en potencia el Uno o el Ente, ni negación del Uno ni del Ente, sino una de las clases del Ente); y mucho más necesario aún, como hemos dicho, si trataba de averiguar cómo son muchos los entes, no limitar su indagación a los de la misma categoría, preguntándose cómo son muchas las substancias o las cualidades, sino cómo son muchos los entes; pues unos son substancias, otros afecciones, otros relaciones. Pues bien, en el caso de las demás categorías, plantea aún otro problema el saber cómo son muchos (pues, por el hecho de no ser separables, al hacerse o ser el sujeto muchos, resultan muchas también las cualidades y cantidades. Pero es preciso que cada género tenga alguna materia, sólo que ésta no puede ser separable de las substancias). Pero, en el caso de las cosas que son algo determinado, es razonable preguntar cómo puede ser muchos lo que es algo determinado, si no hay algo que sea al mismo tiempo algo determinado y una naturaleza de tal

clase. Y esta dificultad procede más bien de aquella otra: cómo puede haber muchas substancias en acto y no una sola. Por otra parte, si lo que es algo determinado no se identifica también con la cantidad, no se dice cómo y por qué son muchos los entes, sino cómo son muchas las cantidades. Todo número, en efecto, significa una cantidad, y también la unidad, si no es una medida y lo indivisible en el orden de la cantidad. Por consiguiente, si una cosa es la cantidad y otra la quididad, no se dice en virtud **(1090ª)** de qué ni cómo son muchas las quididades. Y, si se identifican, se seguirán muchas contradicciones.

Puede plantearse también, acerca de los Números, la cuestión de cuál es el motivo de creer que existen. A quien afirma la existencia de las Ideas le proporcionan, en efecto, cierta causa para los entes, puesto que cada Número es una Idea, y la Idea, de una manera u otra, es causa del ser para las demás cosas (pues debemos admitir que parten de este supuesto). Pero al que no comparte esta opinión porque ve las dificultades que hay en la teoría de las Ideas, de suerte que no admite Números a causa de ellas, pero sí admite el número matemático, ¿qué razón habrá para creerle que existe tal número, y de qué serviría para las demás cosas? Pues ni el que afirma su existencia dice que sea número de nada, sino que lo admite como una naturaleza independiente, ni parece ser causa. Todos los teoremas de los aritméticos, en efecto, deben verificarse también en las cosas sensibles, según hemos dicho.

Capítulo 3

Pues bien, los que sostienen que existen las Ideas y que son Números, por considerar, en virtud de la éctesis de cada cosa, que, aparte de la multiplicidad de sus reproducciones, cada cosa es una, intentan al menos decir de algún modo por qué lo es. Pero, como sus razones no son ni necesarias ni posibles, tampoco a causa de ellas es preciso admitir la existencia del Número. Por su parte, los pitagóricos, viendo que muchas afecciones de los números se dan en los cuerpos sensibles, afirmaron que los entes eran números, pero no Números separados, sino que los entes se componían de números. Y ¿por qué? Porque las afecciones de los números se dan en la armonía, en el Cielo y en muchas otras cosas. En cambio, los que sólo admiten la existencia del número matemático no pueden, de acuerdo con sus propios supuestos, decir nada semejante, sino que se limitan a decir que las ciencias no tratan de las cosas sensibles. Pero nosotros sostenemos que sí, como dijimos anteriormente. Y es manifiesto que las Cosas matemáticas no están separadas; pues, si lo estuvieran, sus afecciones no se darían en los cuerpos. Así, pues, los pitagóricos, en cuanto a esto, están libres de censura; pero, al decir que se componen de Números los cuerpos naturales, es decir, de lo que no tiene peso ni ligereza lo que tiene ligereza y peso, parecen hablar de otro Cielo y de otros cuerpos, y no de los sensibles. Mas los que admiten el Número separado piensan que existe, y que existe separado porque los axiomas no se aplican a las cosas sensibles, pero lo que dicen es verdadero y halaga al alma. Y lo mismo en cuanto a las magnitudes **(1090b)** matemáticas. Es, pues, evidente que la teoría opuesta dirá lo contrario, y que los defensores de ésta deben resolver la dificultad a que nos referíamos recientemente, a saber, por qué, si los números no están de ningún modo en las cosas sensibles, sí están en ellas sus afecciones.

Hay quienes, porque el punto es límite y extremo de la línea, y la línea, de la superficie, y ésta, del sólido, piensan que necesariamente han de existir tales naturalezas. Pero es preciso examinar también este argumento y ver si no es demasiado flojo. Los extremos, en efecto, no son substancias, sino que todas estas cosas son más bien límites (puesto que también la acción de caminar y, en general, el movimiento tiene un límite, que, según ellos, sería algo determinado y una substancia, lo cual es absurdo). Pero, aunque lo fueran, todos pertenecerían a estas cosas sensibles (pues a base de éstas se argumenta). ¿Por qué, entonces, han de existir separados?

Y, todavía, si no se procede con demasiada ligereza, se puede observar, acerca de todo número y de las Cosas matemáticas, que los anteriores no aportan nada a los posteriores (pues, aunque no

existiera el Número, no dejarían de existir las magnitudes para los que afirman que sólo existen las Cosas matemáticas, y, aunque no existieran las magnitudes, existirían el alma y los cuerpos sensibles. Y la naturaleza, a juzgar por lo que puede verse, no parece ser inconexa como una mala tragedia). Pero a los que afirman la existencia de las Ideas no les afecta esto, pues construyen las magnitudes a partir de la materia y del Número: las longitudes, a partir de la Díada; las superficies, probablemente a partir de la Tríada, y los sólidos, a partir de la Tétrada o también de otros números, pues no hay ninguna diferencia. Pero al menos estas magnitudes ¿serán Ideas? ¿Cuál será su modo de ser? ¿Qué aportan a los entes? Absolutamente nada, como tampoco las Cosas matemáticas. Por otra parte, no se les aplica ningún teorema, a no ser que alguien quiera alterar las Matemáticas y forjar opiniones exclusivamente suyas. No es difícil, en efecto, tomar cualesquiera hipótesis y zurcir una larga serie de conclusiones. Así es cómo éstos se extravían, queriendo asociar a las Ideas las Cosas matemáticas. En cuanto a los primeros en establecer dos clases de números, el de las Especies y el matemático, ni han dicho ni podían decir cómo y a partir de qué se produce el número matemático. Lo ponen, en efecto, como intermedio entre el de las Especies y el sensible. Si lo derivan de lo Grande y lo Pequeño, se identificará con el de las Especies (pero de otro Pequeño y otro Grande, pues **(1091ª)** forma las magnitudes). Pero si se le atribuye otro origen, se hará mayor el número de los elementos. Y si el principio de uno y otro es algo uno, el Uno será común a ambos, y habrá que investigar cómo puede el Uno tener esta pluralidad, y, al mismo tiempo, ser imposible, según aquél, que el Número se produzca sin salir del Uno y de la Díada indefinida. Todas estas teorías son absurdas, se contradicen a sí mismas y se oponen al sentido común, y parece darse en ellas el relato interminable de que habla Simónides; pues se produce un relato interminable, como el de los esclavos cuando no dicen nada sano. Y hasta los mismos elementos, lo Grande y lo Pequeño, parecen gritar como si los llevaran a rastras, pues no pueden, de ningún modo, engendrar el Número, a no ser el duplicado a partir del Uno.

Y también es absurdo afirmar la generación de entes eternos, o, más bien, es una cosa imposible. La cuestión de si los pitagóricos rechazan o admiten esta generación no debe ser discutida, pues claramente dicen que, una vez constituido el Uno, ya sea a partir de planos, ya de la superficie, ya del semen, ya de elementos que no pueden precisar, inmediatamente lo más próximo a lo Ilimitado comienza a ser arrastrado y limitado por el Límite. Mas, puesto que tratan de explicar la construcción del mundo y quieren hablar el lenguaje de la Ciencia de la Naturaleza, es justo interrogarles acerca de la Naturaleza, pero prescindir de ellos en nuestra actual investigación. Buscamos, en efecto, los principios de las cosas inmóviles; por consiguiente, también debemos estudiar la generación de esta clase de números.

Capítulo 4

Pues bien, niegan la generación de lo Impar, considerando evidente que hay generación de lo Par. Y algunos construyen el primer número par a base de elementos desiguales, lo Grande y lo Pequeño, previamente igualados. Necesariamente, pues, será antes en ellos la desigualdad que el ser igualados. Y, si siempre hubieran estado igualados, no habrían sido desiguales anteriormente (pues no hay nada anterior a siempre). Está claro, por consiguiente, que no afirman la generación de los números con un fin especulativo.

Es una cuestión difícil -y merece ser censurado quien pretenda resolverla fácilmente- la de saber en qué relación están con lo Bueno y lo Bello los elementos y los principios; la dificultad está en saber si alguno de aquéllos es tal como lo queremos expresar al decir «lo Bueno en sí» y «lo óptimo», o- no, sino que son posteriores en la generación. Los teólogos, en efecto, parecen estar de acuerdo con algunos de nuestros contemporáneos, que responden negativamente y dicen que lo Bueno y lo Bello se manifiestan después de haberse desarrollado la naturaleza de los entes (y hacen esto tratando de evitar una verdadera dificultad con que tropiezan los que dicen, como algunos, **(1091b)** que el Uno es principio. Y la dificultad se produce no por considerar la

bondad como inherente al principio, sino por considerar principio al Uno, y principio como elemento, y al Número como procedente del Uno). Y lo mismo opinan los poetas antiguos, al decir que no reinan y mandan los primeros, como la Noche y el Cielo, o el Caos, o el Océano, sino Zeus. Pero éstos llegan a expresarse así por creer que cambian los que gobiernan los entes, ya que, al menos los que de entre ellos tienen mezcla por no decirlo todo en forma de mito, como Ferecides y algunos otros, consideran óptimo al primer generador, y también los Magos, y algunos de los sabios posteriores, como Empédocles y Anaxágoras, el primero de los cuales hizo de la Amistad un elemento, y el segundo, del Entendimiento un principio. Entre los que admiten la existencia de las substancias inmóviles, algunos afirman que el Uno en sí es lo Bueno en sí; pero creen que es el Uno ante todo su substancia. Así, pues, la dificultad está en saber por cuál de las dos doctrinas es preciso decidirse.

Pero sería sorprendente que lo primero y eterno y que más se basta a sí mismo no poseyera primariamente como un bien este carácter mismo, su propia suficiencia y su conservación. Verdaderamente, no es incorruptible ni se basta a sí mismo por otra razón sino porque su estado es bueno. Por consiguiente, decir que es razonable que el principio tenga este carácter es verdadero; pero, que sea el Uno este principio, o, si no es el Uno, al menos un elemento, y elemento de los números, es imposible. Surge, en efecto, una dificultad grave -para evitar la cual han abandonado algunos esta teoría, a saber, los que admiten que el Uno es principio primero y elemento, pero del número matemático-, pues cada unidad llega a ser esencialmente un bien y se produce una excesiva abundancia de bienes. Además, si las Especies son Números, cada Especie será esencialmente un bien. Pero supongamos que hay Ideas de lo que se quiera. Si sólo las hay de las cosas buenas, las Ideas no serán substancias; pero si las hay también de las substancias, todos los animales y plantas serán buenos, y todo lo que participe de las Ideas.

Y no sólo resultan estos absurdos, sino que el elemento contrario, ora sea la Pluralidad ora lo Desigual, es decir, lo Grande y lo Pequeño, será el Mal en sí (por eso un filósofo evitaba asociar el Bien al Uno, pensando que, pues la generación se hace a partir de contrarios, el Mal sería necesariamente la naturaleza de la Pluralidad. Otros ven en lo Desigual la naturaleza del Mal). Resulta, entonces, que todos los entes participarán del Mal, excepto uno, que es el Uno en sí, y participarán de él en forma más pura los Números que las Magnitudes, y el Mal será **(1092ª)** el lugar del bien, y participará y tendrá ansia de lo que tiende a destruirlo; pues un contrario tiende a destruir al otro. Y si, como decíamos, la materia es cada cosa en potencia, por ejemplo, la del fuego en acto, el fuego en potencia, el Mal será el Bien mismo en potencia. Todas estas consecuencias se producen, de una parte, porque hacen de todo principio un elemento; de otra, porque hacen de los contrarios principios; de otra, porque convierten el Uno en principio, y de otra, porque ven en los Números las substancias primeras, entes separados y Especies.

Capítulo 5

Si, por consiguiente, tan imposible es no poner el Bien entre los principios como ponerlo, es evidente que no se interpretan rectamente los principios ni las substancias primeras. Y tampoco está en lo cierto quien asimile los principios del Universo al de los animales y plantas porque siempre lo que es más perfecto procede de algo indeterminado e imperfecto, y diga por eso que también es así en las cosas primeras, de suerte que ni el Uno en sí sería un ente. Pues también aquí son perfectos los principios de los que proceden estas cosas; un hombre, en efecto, engendra a un hombre, y no es el semen lo primero.

También es absurdo hacer que el lugar se dé simultáneamente con los sólidos matemáticos (pues el lugar es propio de las cosas singulares, que por eso están separadas en cuanto al lugar; pero las Cosas matemáticas no están en ningún lugar) y decir que en algún lugar estarán, sin decir qué es el lugar. Los que dicen que los entes proceden de elementos y que los primeros entre los entes son los Números, debieran distinguir cómo procede una cosa de otra y explicar de qué manera el Número procede de los principios. ¿Será por mezcla? Pero no todo es mezclable, y el producto

de la mezcla es otra cosa, y el Uno no existirá separado ni será otra naturaleza, contra lo que éstos pretenden. ¿Será, entonces, por composición, como una sílaba? Pero la composición implica necesariamente posición, y el entendimiento entenderá separadamente el Uno y la Pluralidad; por consiguiente, el Número será Unidad y Pluralidad, o el Uno y lo Desigual. Y, puesto que los elementos de una cosa pueden ser inmanentes en ella o no, ¿cómo son los del Número? Porque los elementos inmanentes sólo se dan en las cosas sujetas a generación. ¿Se generará, entonces, como a partir de semen? Pero no es posible que de lo indivisible se desprenda algo. ¿Procederá entonces de su contrario, que dejaría de existir? Pero todo lo que es de este modo procede también de alguna otra cosa que subsiste. Así, puesto que un filósofo pone el Uno como contrario a la Pluralidad, y otro, como contrario a lo **(1092b)** Desigual, concibiendo el Uno como lo Igual, el Número procederá de contrarios. Por tanto, habrá otra cosa subsistente, de la cual y de uno de los dos contrarios consta o ha sido engendrado. Además, ¿por qué, entonces, todas las otras cosas que proceden de contrarios o tienen contrarios se corrompen aunque procedan de todo el contrario, pero el Número no? Acerca de esto, en efecto, no se dice nada. Sin embargo, tanto si es inmanente como si no lo es, el contrario destruye; por ejemplo, el Odio destruye la Mezcla (aunque no debía, pues no es contrario a ésta).

Tampoco se ha explicado de cuál de las dos maneras son los Números causas de las substancias y del ser, si como límites (como los puntos son límites de las magnitudes, y de la manera en que Éurito señalaba el número de cada cosa; tal número, por ejemplo, era el del hombre, y tal otro, el del caballo, imitando con las piedrecillas las formas de los seres vivos, del mismo modo que imitan el triángulo y el cuadrilátero los que reducen los números a las figuras) o porque el acorde musical es una relación numérica, y lo mismo también el hombre y cada una de las demás cosas. Pero ¿cómo son números las afecciones, por ejemplo lo blanco, lo dulce y lo caliente? Y que los Números no son substancia ni causas de la forma, es evidente; pues la proporción es la substancia, y el número, materia. Por ejemplo, de carne o de hueso, la substancia es número de este modo: tres partes de Fuego y dos de Tierra. Y siempre el número, cualquiera que sea, es número de algunas cosas, ya de partes de Fuego, ya de Tierra, ya de unidades; pero la substancia es ser tal cantidad mezclada con tal otra cantidad, y esto ya no es un número, sino la proporción de una mezcla de números corpóreos o de cualesquiera otros. Así, pues, el Número, ya sea el número en general ya el compuesto de unidades, no es ni causa eficiente, ni materia ni concepto y especie de las cosas. Y tampoco puede ser considerado como causa final.

Capítulo 6

También podría uno preguntarse cuál es el bien que se deriva de los Números por el hecho de que la mezcla se ajuste a un número, ya sea a uno fácilmente calculable ya a uno impar. Pues, verdaderamente, no es más sana la hidromiel si está mezclada al tres por tres, sino que más aprovechará bien diluida en agua, aunque no esté en ninguna proporción, que pura, aunque se ajuste a un número. Además, las relaciones de las mezclas consisten en una adición de números, no en números; por ejemplo, tres más dos, no tres por dos. En las multiplicaciones, en efecto, el género tiene que ser el mismo, de suerte que la serie 1 X 2 X 3 tiene que medirse por 1, y la serie 4 X 5 X 7, por 4; es decir, siempre por la misma medida. Por consiguiente, no **(1093ª)** puede ser el número del fuego 2 X 5 X 3 X 7, y el del agua, 2 X 3.

Y, si todo participa necesariamente del Número, muchas cosas resultarán necesariamente idénticas, v el mismo número será ésta y la de más allá. ¿Es ésta, entonces, la causa, y existe por ella la cosa, o resulta oscuro? Por ejemplo, supongamos que alguna de las traslaciones del Sol es un número, y lo mismo alguna de las de la Luna, y la vida y la edad de cada animal. ¿Qué es lo que impide que algunos de éstos sean números cuadrados, y otros, cúbicos; unos, iguales, y otros, dobles? Nada, en efecto, lo impide, sino que es preciso moverse dentro de estos límites, si todo participa del número. Y es posible que las cosas diferentes caigan bajo el mismo número; de

suerte que, si a algunas cosas les ha correspondido el mismo número, serán idénticas entre sí por tener la misma especie de número; por ejemplo, serán idénticos el Sol y la Luna. Mas ¿por qué han de ser éstas las causas? Siete son las vocales, siete las notas de la escala, siete las pléyades, a los siete años pierden los dientes los animales (al menos algunos, otros no), y siete fueron los jefes que atacaron a Tebas. ¿Acaso la naturaleza de este número es causa de que éstos fueran siete o de que la Pléyade conste de siete estrellas? ¿No sería, en el caso de aquéllos, a causa de las puertas o por alguna otra razón, y no seremos nosotros los que contamos siete en la Pléyade y doce en la Osa, mientras que otros cuentan más? Afirman también que la X, la Y y la Z son acordes musicales, y que, porque éstos son tres, también son tres aquéllas. Y no les importa que pudiera haber innumerables letras de esta clase (pues U más R podrían tener un solo signo). Y, si dicen que cada una de aquéllas, y ninguna más, es doble que las otras, y lo es porque, siendo tres las regiones de la boca, en cada una se añade una letra, la sigma, por eso efectivamente son sólo tres, y no porque sean tres los acordes, puesto que los acordes son en realidad más de tres, pero las consonantes dobles no pueden serlo. Así, pues, también éstos se parecen a los antiguos comentaristas de Homero, que ven pequeñas semejanzas y omiten las grandes. Algunos dicen que hay muchas cosas de esta clase; por ejemplo, las cuerdas intermedias, una vale nueve y la otra ocho, y el verso épico, diecisiete, número igual a la suma de aquellos dos valores, pues se cuentan en la mitad derecha nueve sílabas **(1093b)** y en la izquierda ocho. Señalan también que, en las letras, desde la A hasta la W, hay la misma distancia que, en la flauta, desde la nota más grave hasta la más aguda, cuyo número es igual a la armonía total del Cielo. Pero se debe observar que nadie tendría dificultad en formular ni en descubrir tales analogías en los seres eternos, puesto que también puede hacerlo en los corruptibles. Pero las tan alabadas naturalezas incluidas en los Números y los contrarios de éstos, y, en general, las realidades matemáticas, tal como las entienden algunos que las hacen causas de la Naturaleza, parecen desvanecerse ante un examen de este tipo (pues ninguna de estas cosas es causa en ninguno de los sentidos determinados a propósito de los principios). En cierto modo, sin embargo, demuestran que se da el Bien, y que a la serie de lo Bello pertenecen lo Impar, lo Recto, lo Igual y las potencias de algunos números. Las estaciones, en efecto, coinciden con un número de un tipo determinado; y las demás correspondencias que sacan de las proposiciones matemáticas, todas tienen este valor. Por eso tienen el aspecto de simples coincidencias; son, en efecto, accidentes, pero todas tienen entre sí cierto parentesco, y constituyen una unidad analógica. En cada categoría del Ente se da, en efecto, lo análogo: como lo recto en la longitud, así es lo plano en la latitud, y quizá lo impar en el número, y, en el color, lo blanco. Además, los números contenidos en las Especies no son causa de los armónicos y otros semejantes (aquéllos, en efecto, difieren entre sí específicamente, aun siendo iguales; pues también difieren las unidades). De suerte que, al menos por este motivo, no son necesarias las Especies. Éstas serían las consecuencias, y todavía podrían reunirse más. Y el hecho de que hallen tantas dificultades en su generación, y que de ningún modo puedan reducirlas a un sistema coherente, parece demostrar que las Cosas matemáticas no existen, contra lo que algunos dicen, separadas de las sensibles, ni son éstos los principios.

ÍNDICE